哈佛燕京学社
三联书店 主编



SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC SERIES

公共理性与现代学术

Public Reason



- 公共理性观念再探
- 精英的抱负与自由主义
- 做一个聪明人
- 共和派的爱国主义
- 中国民族和自由主义研究

生活·讀書·新知 三联书店

三联 ◎ 哈佛燕京学术系列

第一辑

公共理性与现代学术

哈佛燕京学社　三联书店主编

生活 ·新知 店

图书在版编目(CIP)数据

公共理性与现代学术/哈佛燕京学社·三联书店主编．
北京:生活·读书·新知三联书店,2000.5
(三联·哈佛燕京学术系列．第1辑)
ISBN 7-108-01453-X

Ⅰ．公… Ⅱ．哈… Ⅲ．政治-思潮-世界-文集
Ⅳ．D07

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第61021号

责任编辑 舒 炜
封面设计 陆智昌
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
印　　刷 北京市宏文印刷厂
版　　次 2000年5月北京第1版
2000年5月北京第1次印刷
开　　本 850×1168毫米 1/32 印张 10
字　　数 220千字
印　　数 0,001-7,000册
定　　价 16.00元

编者前言

“三联·哈佛燕京学术系列”是由哈佛大学哈佛—燕京学社与北京三联书店共同筹办并主编的国际中文学术论文系列。

“三联·哈佛燕京学术系列”的基本精神将体现人文性、学术性、时代性和问题性。它提倡学术研究与人文关怀相结合的学风。

创办“三联·哈佛燕京学术系列”的宗旨是：站在国际人文学和人文思潮发展的最前沿，发表、刊登展现当今世界人文学研究的最新的重要成果，荟集海内外的专家学者对人类面对的各种重大问题的思考，促进中文世界与国际学术界的交流论辩。

“三联·哈佛燕京学术系列”致力于提升当代人文学的问题性，促进各大文化传统的对话；反思现代性及其核心价值；关怀文化传统的创造性转化；追踪对当今人类主流思潮的批评与回应；推动文化中国的思想精粹与其他文明的健康互动，争取中国学术在国际学界的更大空间和更强的影响力。

“三联·哈佛燕京学术系列”期待专家学者们的关心、批评和指教。

目　　录

公共理性观念再探*

约翰·罗尔斯　著**
时和兴　译

导　言

按照我的理解[1]，公共理性的观念属于秩序良好之宪政民主社会的一种构想。这种理性的形式与内容——其为公民所理解的方式及其对于公民之间政治关系的阐释如何——是民主观念自身的组成部分。之所以如此，其原因在于，民主的一个基本形态就是合理多元主义(reasonable pluralism)的现实——一个由各种合理而全整的(reasonable comprehensive)宗教论说、哲学论说和道德论说相互冲突构成的复合体[2]，是自由制度文化的规范结果[3]。在民主社会里，公民们意识到，以那些难以调和的全整论说为基础，他们是不可能达成一致的，甚至连相互理解都无法实现。有鉴于此，当基本的政治问题处于成败攸关之时，公民需要考虑的是，他们会理智地给出一个又一个什么样的理由。因此，我主张用一种在政治上能够合理地指称公民为公民的观念，置换公共理性当中有关真理或公义(truth or right)的全整论说(comprehensive doctrine)[4]。

公共理性观念的核心在于，除非某种论说达到了与公共理性及民主政体的基础不相匹配的程度，无论其是宗教性的或非宗教性的，对于任何一种全整论说，既不进行批判也不加攻击。这里的基本要求是，合理论说(a reasonable doctrine)接受宪政民主政权及其相伴的合法性法律观念。尽管在每个民主社会中产生影响并起积极作用的具体论说会有所不同——就像在西方社会的欧洲和美国、以色列和印度各有所异那样——但找到一种适合的有关公共理性的观念，却是各个民主社会所共同面临的关怀。

§1.公共理性的观念

1.公共理性观念具体位于最深的基本道德与政治价值层面，这些价值用以决定宪政民主制政府与其公民之间的关系，并决定公民与公民之间相互关系。简言之，公共理性观念关怀怎样理解政治关系的问题。那些反对宪政民主及其互惠准则(criterion of reciprocity)的人[5]，当然也会反对这种公共理性观念。对于他们而言，政治关系可能就是朋友或者敌人之间的关系，即那些属于特定宗教社区或世俗社区的人与那些不属于这些社区的人之间的关系；或者，政治关系可能是一种为全部真理(the whole truth)去赢得整个世界的严酷斗争。政治自由主义与这种思路无涉。热衷于囊括全部政治真理的观念，同应该属于民主公民资格的公共理性观念是格格不入的。

公共理性的观念有一个确定的结构，而倘使其一个或多个层面被忽视，譬如在运用于特定文化背景时可能出现的情况，它看起来就会有悖情理[6]。公共理性观念共包括五个层面：(1)它

所适用的基本政治问题;(2)它所适用的人员(政府官员及公共机关的候选人);(3)由那些关于正义的一组合理政治概念所赋予的内容;(4)这些概念在讨论制定强制性规范过程中的应用,此处的强制性规范是特指关于民主社会国民的合法性法律形式;以及(5)公民克制(citizens' checking),其原则来自于公民们关于满足互惠准则的各种正义概念。

此外,这种理性之所以是公共的,还表现为以下三种方式:作为自由与平等公民的理性,它是有关公共的理性;其主题关怀是有关基本政治正义问题的公共善,这些公共善的问题分作两类,即宪政根本要旨(constitutional essentials)和正义基本问题(matters of basic justice)[7];而其本质与内容的公共性则由公共推理(public reasoning)表现出来,这种推理过程是通过一组有关政治正义的合理性概念(reasonable conceptions)进行理智地思考去满足互惠标准。

特别需要清楚的是,公共理性观念并不适用于所有根本问题的政治讨论,而只适用于讨论那些我称之为公共政治论域(public political forum)的问题[8]。这一论域可以分为三个部分:法官在做决定时所使用的话语(discourse),这里法官尤指最高法院的法官;政府官员的话语,这里的官员尤指主要行政长官和立法者;最后是公共机关的候选人及其竞选管理者的话语,这里尤指他们在对公众演讲时、在政党舞台上和在政治声明中所使用的话语[9]。正像我后面将要说明的,公共理性观念并非以同一种方式适用于三种不同的情况以及此外的其他情景当中[10]。所以,我们需要作出这三个部分的区分。在讨论我称之为广义公共政治文化(public political culture)概念的过程中[11],我们将会看到,公共理性观念在适用于法官时比用在其

他地方更加严格，但是关于这种理性的公共理由（public justification）之规定性却是相同的。

区别于这三个部分公共政治论域的是我称之为背景文化（background culture）的部分[12]，此乃市民社会文化。当然，在民主制中，这种文化不受任何一种核心观念或原则的指导，不管是政治性的还是宗教性的。民主社会文化中存在众多的机构和多样化的社会团体，这些组织与组织的内部生活都在法律框架内活动，以此来保证人所共知的思想自由和言论自由、以及结社自由权利[13]。公共理性观念不适用于带有许多非公共理性形式的背景文化，也不适用于任何种类的传媒[14]。有时看来，那些反对公共理性观念的人们确实有意坚持在背景文化中进行开诚布公地讨论[15]。政治自由主义完全同意这种看法。

最后，从上述关于公共理性的五个层面出发来看，与公共理性观念相区别的是公共理性的理想（*ideal*）。每当法官、立法者、行政长官、以及其他政府官员、还有那些作为公共职位候选人的人出于公共理性的动机并按照公共理性去行动的时候，当他们向其他公民解释他们用以支持根本性政治立场（political positions）的理由（reasons）的时候，而且这种解释又是在他们以为最合理的有关正义的政治概念意义上作出来的情况下，公共理性的理想就成为可以实现并能够达成的理想。按照这样的方式，法官、立法者、政府官员及其他拥有公共职位者等，他们都履行着自己的职责。我将这种职责称作是他们对于一个又一个其他公民的公民性责任（duty of civility）***。因此，法官、立法者和行政长官是否从公共理性的动机出发并按照公共理性去行动，这可以从他们日常的言行中不断地表现出来。

然而，公共理性的理想怎样通过那些并非政府官员的公民

实现的呢？在代议民主制政府中，公民投票选举代议人员——行政长官、立法者等等——而不对具体法律进行投票(除去在州或地方政府层次上公民可能直接投票就一些问题进行公决〔referenda〕，而这些问题又极少带有根本性)。我们对这一问题作如下回答：公民们要理想地认为他们自己就仿佛是立法者，并且他们要问自己，什么样的法律(statutes)是他们认为能够获得通过的最合理的法律，这些法律又由什么样的能够满足互惠标准的理由来支持[16]。这样，公民们视自己为理想的立法者、并拒绝接受那些践踏公共理性的政府官员和公共职位候选人，当这种性情趋于稳定和普及之后，它就成为民主的政治和社会根源之一，而且对于持续强化和保持活力的民主政治是至关重要的[17]。因而，公民们通过他们所能够做到的去保证政府官员信守诺言，以此来履行自己的公民性责任并对公共理性观念提供支持。就像其他的政治权利和政治责任，这种公民性责任也是一种内在的道德责任。我要强调指出的是，公民性责任不是一种法律责任，因为如若那样的话它就和言论自由难以相容。

2.现在我将话题转向我所标明的公共理性的第三、第四和第五个层面。公共理性观念缘起于宪政民主制当中民主公民资格的概念。这种公民资格所包含的根本政治关系有两个突出特征：第一，它是公民们在基本社会结构当中的关系，即一种我们与生俱来且须臾难分(enter only by birth and exit only by death)的社会结构当中的关系[18]；第二，它是自由和平等公民们之间的关系，而自由平等的公民是作为集合体实施根本政治权力的。紧接着，这两个基本特征就引出如下的问题：当宪政根本要旨和正义的基本问题处于紧要关头之际，怎样是使相关的公民忠实于他们的宪政民主政权结构、并遵守在此宪政结构下所

通过的法律法规。合理多元主义实际更加尖锐地提出了这一问题，其原因就在于公民们之间由宗教性和非宗教性的全整论说所引起的分歧可能是无法调和的。那么，那些共同分享根本政治权力的公民们，按照什么样的信念和原则去实施这种权力，才能够使得各自都合理地向每个人标明他或她政治决定的正当性呢？

我们对这一问题的回答是，公民要成为具有理智的(reasonable)公民是在以下情景中发生的：他们互相视对方为世代社会合作体制中的自由与平等公民，愿意按照他们认为是最合理的(reasonable)政治正义概念彼此提供平等的合作条件；而且，假设其他公民也愿意接受那些条件，即便是在特殊情况下损失自身的利益，他们也同意根据那些条件去行动。互惠准则要求做到，当提出此类条件作为平等合作的最合理条件之时，那些提出此类条件的人们至少还必须考虑到这对于那些接受此类条件的人们来说也是合理的，考虑到接受此类条件的人们是自由与平等的公民，而不是被支配或被操纵的、或者处于一种受压迫的较低政治或社会地位的人们[19]。当然，在涉及他们认为最合理的政治正义概念时，公民会产生分歧。但是，他们毕竟会在合理的诸方面达成一致，即便可能是勉强为之。

于是，基于宪政根本要旨和正义的基本问题，当所有称职的政府官员都从公共理性出发并按照公共理性去行动，当所有理智的公民(reasonable citizens)理想地把自己想像为遵从公共理性的立法者，表达多数人意见的合法的律令法规就成为合法性法律。可能并非每个人都认为这种法律是最合理、或最适当的，但从政治上(或道德上)讲，这种法律约束着作为公民的每一个他或她，而且每个人都以此方式接受这种法律。每个人都认为，

所有公民都至少已经合理地发表了言论并进行了投票，因而所有公民都已经遵从了公共理性，都承兑了他们的公民性责任。

因此，在互惠准则基础上的政治合法性观念表明：只有当我们笃信为自己政治行动——我们指陈政府官员——所提供的理由(reasons)是充足的时候，而且我们也合理地认为其他公民能够同样合理地接受这些理由，我们对于政治权力的行使才是正当的。这种标准适用于两个层次：一个是宪法结构本身，另一个是依照此宪法结构所制定的特定法律法规。为合理起见，政治概念必须证明，惟有宪法能够充分满足这一原则。

要进一步弄清楚公共理性中所表达的互惠准则的地位，我们应该说明，互惠准则的作用是要明确将宪政民主政权中政治关系的本质规定为一种公民友谊关系。当政府官员们在其公共推理(public reasoning)过程中按照互惠准则行事，而其他公民又都支持这一准则，那么它就可以塑造他们的基本制度形式。比方说——我举一个简单例子——如果我们主张否认一些公民的宗教自由，我们就必须给出相应理由(reasons)。给出的理由不仅要使被剥夺宗教自由的公民能够理解——就像塞尔维特(Servetus)能够理解为什么加尔文(Calvin)想要冒险烧死他****——而且，我们还能够合理地认为，他们作为平等与自由的公民也能够合理地接受。一旦基本自由遭到否决，互惠准则也就自然受到践踏。如果既要满足互惠准则，又想证明诸如像否认某些人之宗教自由、蓄奴、在选举权方面强加财产资格或者剥夺妇女选举权等做法的正当性，哪有这样可以使二者兼得的理由(reasons)呢？

在有些人看来，根本政治问题应该由他们认为是最好的、根据他们自己关于完全真理(whole truth)的观念——包括他们宗

教的或世俗的全整论说(comprehensive doctrine)——得出来的理由(reasons)去决定,而不是通过那些可能由自由与平等公民共享的理由(reasons)来判断。由于公共理性观念具体表明最深层次的基本政治价值,而且由于它确切说明如何理解政治关系,所以,具有上述看法的人当然会反对公共理性的观念。在政治自由主义看来,这种关于政治领域完全真理的主张,是与民主公民资格以及合法性法律的观念格格不入的。

3.滥觞于古希腊发展到当今的民主有着悠久的历史,而且,人们的民主观念也色彩纷呈[20]。我这里仅仅关注秩序良好的宪政民主——我在一开始就使用的术语——也可以理解为协商民主(deliberative democracy)。关于协商民主的特定观念就是协商自身所包含的观念。当公民进行协商的时候,他们就公共政治问题(public political questions)交换看法,并就他们关于公共政治问题观点的论据(supporting reasons)进行辩论。他们假定通过与其他公民的讨论,他们自己的政治见解(political opinions)可能会得到修正;因而,这些见解不是他们既存个人利益或非政治利益的一种简单固定的结果。正是在这一点上,公共理性是至关重要的。其原因在于,公共理性规定着协商民主中公民推理的本质特征,即公民关于宪政根本要旨和正义基本问题推理的本质特征。我在此不可能完整讨论协商民主的本质,然而,我可以说明一些显示公共理性广泛地位和作用的关键点。

协商民主包括三个基本要素。一个是公共理性观念[21],尽管说并非所有这些观念都是相同的。第二个要素是宪政民主制度的一种架构,这种架构具体规定关于协商性立法实体的设定(setting)。协商民主的第三个要素是公民们自身所一直具有的

知识和愿望，即普遍能够使自己的政治行为按照公共理性行事，并以此实现自己的政治理想(political ideal)。这些要素直接涉及选举中的公共财政、涉及为根本公共政策问题的有序而严肃讨论提供公共机会(public occasions)。认定公共协商(public deliberation)是一种基本的民主架构，并使之不受金钱过程的影响，它就一定能够实现[22]。否则，政治就会受到那些团体(corporate)利益或其他组织化利益的支配。这些利益主体通过向竞选活动提供大量捐助，即便不能阻止、也会扭曲公共讨论和公共协商。

协商民主还认定，没有对于所有公民在宪政民主制政府的各个基本层面进行教育普及，没有关于紧要问题的公众知情(public informed)，不可能真正作出关键性的政治决定与社会决定。即便假定远见卓识的政治领袖希望带来显著的变化与改革，他们也无法去说服那些受信息误导并带有犬儒主义色彩的公众(misinformed and cynical public)去接受并跟随他们。譬如，针对人们所声称的即将来临的社会保障危机，不少人提出了关于应该如何去做的合理化建议(sensible proposals)：减缓救济水平(benefits levels)的增长、逐步提升退休年龄、限制那些只能使生命延长几星期或数天的昂贵的老年晚期医疗保险(terminal medical care)、以及最后方案即现在就开始增加税收而非等到今后面对猛增的局面[23]。然而，就现在情况而言，那些追随“伟大政治游戏”的人们知道，这些合理化建议没有一个将会被接受。同样意味深长的是支持国际组织(诸如联合国)的重要性、对外援助的正当开支、以及关注国内外的人权问题。在不断地追逐金钱以仅仅满足竞选财政需求的情况下，政治体系根本不可能发挥其功能。政治体系的协商权力就这样陷入瘫痪状态。

§2.公共理性的内涵

1.公民致力于公共理性的情况是这样的：当他或她在自己真诚地认为关于正义的最合理政治概念框架中进行协商对话，他或她就承诺了公共理性。而对于其他自由与平等的公民而言，这种政治概念所表达的政治价值也是可以合理地预期他们能够理智地接受的。我们每一个人都必须遵守一定的原则和方针，并以这种方式满足上述标准。我曾经提出，认定那些政治原则和指导方针的一种方式就是要表明，在我于《政治自由主义》中所指称的那种原初状态(the original position)下[24]，人们会同意接受那些原则和方针。当然，其他人也会认为，有其他更合理的认定这些原则的方式。

因此，公共理性的内涵是由一组有关正义的政治概念所赋予的，而不是通过某种单一政治概念获得。由于存在着多种自由主义及相关观点，因而，公共理性的形式也就多种多样，并且每种样式的公共理性都通过一组合理的政治概念加以明确规定。无论“作为公平的正义”有多少长处，它都只能是多种公共理性形式当中的一种。这些公共理性形式的限制性特征是互惠准则。当此类准则应用于自由与平等的公民之间关系时，公民自己会视之为既合理又有理性。合理的政治概念包括三个主要特征：

第一，一系列特定的基本权利、自由和机会(这些就是人们所熟知的那些源自宪政的东西)；

第二，对关于这些权利、自由和机会方面特别优先权的

一种分配方案(assignment),尤其是涉及普遍的善与至善价值方面的权利说明;以及

第三,各种确保所有公民有充分通达的手段去有效行使他们自由权利的措施[25]。

上面所说的每一种自由主义都赞成下述基本观念:公民概念由自由与平等的人们所组成,社会是一个在相当长时间上的公平合作体系。然而,就是这些基本观念,却可以通过多种不同方式进行解释,于是就有了正义原则的不同表达公式,有了公共理性的不同内涵。即便各种政治概念要具体说明相同的政治原则和价值,但因其在对这些原则和价值的排序或权衡方式上的分殊,这些政治概念也会有所不同。我还认为,自由主义包含实质性正义原则(substantive principles of justice),因而其所涵盖的远不止程序正义(procedural justice)。这些自由主义需要具体规定平等公民的宗教自由与审美表达自由,也需要具体规定涉及平等机会并确保充分通达手段的实质性公平观念等等[26]。

而且,政治自由主义不是一种也不是最后一种公共理性的固定形式。如果它试图将关于正义的某种偏好性政治概念固定化为公共理性的惟一形式,那将是一种不明智的做法[27]。例如,政治自由主义同样承认哈贝马斯关于合法性的话语概念(Habermas's discourse conception of legitimacy)(它有时可以说是激进民主而非自由民主)[28],也尊重天主教将公共善与一致性(common good and solidarity)作为一种表达政治价值的术语的做法[29]。故即便在一定时段上只有相对少数概念居于支配地位,甚至其中有一种概念显然居于特殊的中心地位,在许可的范围之内,公共理性也照样是由几种形式组成的。此外,公共

理性的形式也在随着时间的变化而发生变化。随着时间的推移,旧有的形式可能就不再用作表达公共理性。这种变化是很重要的。否则,不同社群的各种权利或随社会变迁而兴起的各种利益就可能受到压制,并难以获得表达他们自己政治声音的权利[30]。

2.我们必须将公共理性同人们有时提及的世俗理性和世俗价值的概念区别开来。世俗理性和世俗价值不同于公共理性的概念。我把世俗理性界定为非宗教性全整论说意义上的推理(reasoning)。这些论说和价值对于公共理性而言显得过于宽泛。然而,无论政治价值对于我们的理智(reason)和常识性思考怎样适用,它毕竟还不是道德论说[31]。道德论说与宗教及作为第一哲学的形而上学处于同一层次。相反,尽管自由的政治原则和政治价值本质上属于道德价值,但它们是通过关于正义的政治概念具体说明的,并隶属于政治概念类别。这些政治概念具有三个基本特征:

> 第一,它们的原则适用于基本的政治与社会制度(社会基本结构);
>
> 第二,它们可以在任何种类的全整论说中独立地得以表达(尽管它们也当然可以通过这些论说合理的重叠共识获得支持);以及
>
> 第三,它们能够从隐含于宪政政权的公共政治文化之中推导出来。诸如像有关公民作为自由与平等的人民的概念、以及社会作为一个公平合作的体系的概念等。

所以,公共理性的内涵是由一组自由的政治概念所赋予的,

这样一组政治概念必须是满足上述条件的有关正义的概念。承诺(to engage in)公共理性就是当就根本政治问题进行辩论的时候，要诉求于这些政治概念的其中之一——包括其理想和原则、标准和价值。假如我们最终能够提供完善的公共理性，以支持我们全整论说所可以支持的原则和政策，那么，承诺公共理性的要求在任何时间都仍能够让我们把自己宗教性或非宗教性的全整论说引入政治讨论。我称这种要求为必要限定条件(*the proviso*)，并在下文对其详加讨论[32]。

于是，公共理性推导过程的一个重要特征是，它全然展开于有关正义的政治概念之中。这方面的例子包括美国宪法序言中所提及的价值：更加完美的和睦相处、正义、国内安宁、共同防卫、普遍福祉、以及我们自己和子孙后代的自由权利。在这些价值之下，还包括其他一些从属性价值。在正义价值之下我们还有平等的基本自由权利、机会均等、关于岁入和税赋的分配理想，等等诸如此类。

关于公共理性的政治价值和其他方面价值的区别在于，它们是在政治制度中实现的，并且是政治制度所特有的东西。我们这样说也并不意味着其他社会形式中不会具备类似的价值。关于有效性与效率的价值就可能是在基本社会政治结构中的共同价值，既是团队与俱乐部等社会组织的特征，也是政治制度结构的特征。但是，一种价值要作为完整的政治价值，这只有在它所代表的那种社会形式(social form)本身是政治性的时候才能成立：亦即是说，当社会形式在其基本结构部分实现了政治化、并且当这种社会形式的政治与社会制度是政治性的时候才会如此。继而出现的问题是，许多政治概念都属于非自由的政治概念，这包括那些像贵族制与合作寡头制、以及像独裁与专制之类

的概念。所有这些概念都是政治概念[33]。然而，我们所关怀的只是那些对于宪政民主制政权来说是合理的政治概念。并且，正像我在前面段落中所讲明的，这其中的理想和原则是通过合理的自由政治概念所表达的。

3. 公共理性的另一个基本特征是，其政治概念应该都是完整的概念。这意味着，除去要探寻的意义之外，每一个概念都应该表达相应的原则、标准和理想。只有如此，由这些政治概念所具体说明的价值才能获得恰当的排序。否则，如果那些价值以另外的方式组成，那就会导致另外一种结果，即对于涉及宪政根本要旨和正义基本要件的所有问题或近乎所有的问题，那些价值都要单独给出一种合理的回答。在此，我们讨论的价值排序(ordering of values)是指在政治概念自身内部按照其结构与特征所作出的安排，而根本不是指它们如何发生于公民的全整论说之中。不能把政治价值排序看成是各种价值之间彼此分离并彼此独立、或与任何特定的情形都不相干的事情。政治价值不是由全整论说幕后操纵的玩偶[34]。假如公共理性把政治价值的排序视为合理的，这种排序就不受那些全整学说的歪曲。由于制度结构是开放式可观察的结构，并且政治排列(political ordering)中的错误和差距会被曝光，所以，公共理性确实可以认定政治价值的某种排序是否合理(或不合理)。因此，我们可以坚信，政治价值的排列不为那些个别合理的全整论说所扭曲。(我要强调指出，判定扭曲的惟一标准是政治价值排列自身的不合理。)

政治概念完整性的重要意义在于这样的事实：鉴于根本政治问题的讨论可以于其中展开的要求，如果一种政治概念不是完整的概念，它就不算是一种充分的理论构想[35]。从全整论说

中导出、或部分地由此导出一种或几种政治原则与政治价值，并想从中导出这些原则或价值所支持的特定制度，这是我们在公共理性之中无法做到的。反之，我们所需要做的首先是从完整政治概念出发去详细解释它的原则和理想，并使用这些原则和理想所提供的主题。否则，公共理性所能容纳的主题就太过于权宜和支离破碎了。

4.现在，我提出有关政治原则和政治价值的几个例子来说明公共理性更具体的内涵，尤其是说明公共理性的几种方式，于其中互惠准则既可以使用，也常常会遭到践踏。

(a)第一个例子要说明的是自主性价值(the value of autonomy)。自主性有两种形式：一种形式是政治自主性(political autonomy)，即公民在法律上的独立性和有保障的尊严、以及他们平等地分享对于政治权力的实施；另一种形式是纯粹的道德自律、以此为特征的特定生活方式、以及对我们最深层目的与理想进行批判性审视的反思方式，就像密尔关于人的个性理想(ideal of individuality)的思考一样[36]。无论我们是否将自主性作为一种纯粹的道德价值看待，假如考虑到合理多元主义(reasonable pluralism)，他都无法满足互惠的约定。譬如，那些坚信宗教论说的公民就可能拒绝这种做法。所以，道德自律(moral autonomy)不是一种政治价值，而政治自主性则无疑属于政治价值之列。

(b)第二个例子考虑人们所熟知的同情并援助苦难者的行善问题(Good Samaritan)。难道行善的价值只是宗教或哲学价值，而同完整的政治价值无涉吗？如果我们要提出方案或制定计划去引介福音善事(Gospel story)，而当我们是在广义公共政治文化许可的范围内做这件事情的时候，公共理性就要求我们

从完善的政治价值意义上去证明我们方案的合理性[37]。

(c)第三个例子考虑关于收入公平分配讨论中对于奖惩原则的诉求(appeals to desert)：人们惯于认为，理想的分配应该是根据奖惩原则所做的分配。那么，他们心目中的奖惩究竟是什么意思呢？他们所说的奖惩是否意味着各类机关的人员应该具备必要的资格——如法官必须能够胜任审判活动那样呢？而且，奖惩是否也意味着所有人都有公平的机会去胜任他们自己所喜欢的职位的？这确属一个政治价值问题。但是，按照道德褒贬(moral desert)所进行的分配却并非如此。道德褒贬意味着去考虑涉及所有事物品格的道德价值(moral worth of character)，这自然也将全整学说涵盖于内。就政治与社会目的而言，这样的分配是不具有可行性的。

(d)最后，我们考虑在家庭与人类生活中涉及到国家利益问题的例子。应该怎样正确地具体说明在这个问题上所援用的政治价值呢？传统的解释是非常宽泛的。但是，在民主政体当中，政府合法性的权益在于，公法和公共政策应该以指导方式支持并规范一定时段内需要用来进行政治社会再生产的制度。这些制度包括作为具有培养和教育孩子功能的制度性安排即家庭(以一种合理形式存在的家庭)，也包括普遍意义上的公共卫生机构。由于政治社会被认为是持久存在的现象，而且正式这种存在时代保持着它自身及其制度和文化，所以，对其指导性的支持与规范是基于政治原则和政治价值之上的。鉴于政府权益如此的特点，除非是在某种程度上影响到一定时段社会的有序再生产，政府与特殊家庭生活形式或性别关系形式之间似乎没有利害关系可言。因此，如果在家庭方面政府的合法性权益主要关注于像赞成一夫一妻制、或反对同性恋婚姻等问题，那么这将

留下宗教论说或全整性道德论说的烙印。相应地说,政府的这种权益就会显得非常不正当。当然,也许存在其他的政治价值。按照这种价值,在某种特殊情况下,例如当一夫一妻制对于妇女平等是必要的、或者说同性恋婚姻对于抚养和教育孩子具有严重破坏作用,政府对一夫一妻制或同性恋婚姻的关怀也许说得过去[38]。

5.上面给出的四个例子说明了(公共理性)与我在上文中称之为世俗理性之间的显著区别[39]。人们常常表达的一种观点是,虽然在民主社会里宗教理性和教派信条(sectarian doctrines)不应该援用作为证明立法正当性的理由,但合理的世俗论说的观点也许可以[40]。但什么是世俗论点呢?有些人认为,任何反思性与批判性、为公众所明了的与理性的(publicly intelligible and rational)主张都是一种世俗的论点;而且,他们就各种诸如此类的论点展开讨论,为的是说明同性恋关系是如何不正当或堕落[41]。当然,这些观点有些可能是反思性或理性的世俗观点(按照如此界说)。虽然如此,但政治自由主义的核心特征在于,它对于所有这些论点和宗教论点是一视同仁的。因而,这些世俗的哲学论说并不提供公共理性。世俗概念和此类推理属于形而上第一哲学及道德论说,而完全不在政治论域(domain of the political)之内。

所以,关于判断同性恋关系是否涉及公民刑事犯罪的问题,并不是要看这些关系是否妨碍由合理哲学观点及非宗教观点所表征的人类至善的正当观点,也不是要看那些关系按照宗教信仰是否属于罪恶的东西。而从根本上说,判定犯罪还是要看法律规定对那些侵犯自由平等的民主公民权的关系是否禁止[42]。要回答这样的问题,就得借助一个合理的关于正义的政治概念,

去具体解释作为宪政根本要旨永恒主题的自由平等公民权问题。

§3.民主制中的宗教和公共理性

1.在考察广义的公共政治文化概念之前,我们首先要问的问题是:下列情况是如何成为可能的,即那些信奉以诸如教廷或圣经为权威基础的宗教信条的人,同时又能坚信一种支持合理宪政民主制政权的合理政治概念?如果按照同样的理由,这些宗教信条或论说能否和一种自由政治概念相配?如果这些论说仅仅把民主政府作为一种权宜政治生活方式(*modus vivendi*)来接受的话,这是不足以获得二者之间的相容性的。对于那些坚信宗教论说作为公民信仰的公民,我们仍存这样的问题:那些笃信宗教的公民怎样可能全心全意成为民主社会的成员,真正赞同社会固有的政治理想和政治价值,而不是简单地默认政治与社会势力的均衡?问题可以进一步精确地表达为:对于那些笃信宗教的人们而言,也包括那些非宗教信仰(世俗)的人们,他们怎样可能——或者怎样去——赞同或支持宪政政权,而且即便当他们的全整论说在宪政政权之下不能得以繁荣、或者实际上可能衰落的时候亦复如此?后面这个问题再度表明了合法性观念的重要意义和公共理性在决定合法性法律方面的重要地位。

要澄清这一问题,我们需要举两个例子。第一个是关于16、17世纪的天主教和新教。当时宽容的原则仅仅被当作一种权宜生活方式(*modus vivendi*)[43]。这意味着每一个教派都应该完全得其道,将自己的宗教信条施与社会而成为惟一值得

接受的宗教信仰。如果在一个社会中的许多宗教信仰都拥有这种态度，而且假定他们相应的成员在不定的将来都在大体上会保持不变，那么这个社会最好应该有一部类似于美国式的宪法，全力保护宗教自由，使尖锐分裂的宗教都拥有基本平等的政治权力。宪法一如既往地是保持公民和平的最高契约[44]。在这样一个社会中，政治问题可以在政治观念和政治价值意义上进行讨论，以免挑起宗教冲突，引起教派对抗。公共理性的角色于此仅仅是要起到平息分裂和促进社会稳定的作用。然而，从这个例子里我们看不到稳定性的正当理由，亦即，这里缺乏由坚定忠实于民主社会的政治(道德)理想和政治(道德)价值所提供的保证。

同样，在第二个例子中我们也看不到稳定性的正当理由——第二个例子是，在一个民主社会里，公民将保证宗教、政治与公民自由的实在宪法条款(substantive constitutional clauses)作为政治(道德)原则来接受。于是，如果他们对于宪法的忠诚是有限的，就会出现如下情景：没有任何人愿意看到他或她的宗教信条或非宗教论说在影响力和数量上出现退却，这些公民随时准备不服从或者去抵制那些他们认为削弱自己地位的法律。而且，即便整套的宗教自由和其他自由总能完好保持，即便所谈到的论说有完全的保障，他们也仍然会如此作为。在这里，对于民主的接受仍是含有条件的，而不是出于正当理由(right reasons)。

这些例子的共同之处在于，社会划分为各种分离的群体，每一个群体都有自己区别于其他群体甚至是和其他群体相对抗的根本利益。正因为如此，每一个群体都随时准备去抵制或僭越合法性的民主法律制度。这在第一个例子中是宗教寻求建立自

己霸权的利益，而在第二个例子当中，这些全整论说的根本利益则是保持自身宗教或非宗教见解特定的成就与影响。对于我们每一个作为和其他人一样的平等公民来说，当宪制政权可以完全保证所有允许存在的论说的权利与自由，因而能够保护我们每个公民的自由与安全，民主制就必然要求我们都应该接受合法性法律所赋予的义务[45]。如果他或她都不希望自己的宗教或非宗教论说陷入危险，我们彼此都必须永远放弃通过改变宪法以建立自己宗教霸权的希望，放弃那种强行保证宗教或非宗教论说之影响与成就的希望。如果存有这样的希望与目的，那将是与关于所有自由平等公民平等的基本自由权利观念格格不入的。

2．在这里，我们详述前面提到的问题：对于那些笃信宗教的人们而言，也包括那些非宗教信仰（世俗）的人们，他们怎样可能——或者怎样去——赞同或支持宪政政权，而且即便当他们的全整论说在宪政政权之下不能得以繁荣、或者实际上可能衰落的时候亦复如此？问题的答案就在于，宗教信条或非宗教论说要理解并接受这样的事实：想公平保证自己的支持者同其他理智的自由平等公民享有同样的自由平等权利，除去赞成合理的宪政民主制之外，别无它途。对于宗教信条而言，赞成宪政民主制政权可能意味着上帝为我们的自由所设定的限度；对于非宗教论说而言，这将会有其他的表达方式[46]。然而无论在哪种情况下，这些宗教信条和非宗教论说都以不同的方式表达出这样一种思考：思想自由和宽容原则如何才能同合理民主社会中所有公民的平等正义取得一致。因此，宽容原则和思想自由在任何宪政民主概念中都必须占有根本地位。它们规定着那些处于平等地位而又深受对抗信条约束所有公民都能够接受的根本

原则。

注意这里包含两种宽容概念：一种是纯粹政治性的宽容，可以表述为与有关正义的合理政治概念相一致的保护宗教自由的权利与责任。另一种宽容并非纯政治性的，而是源于某种宗教信条或非宗教论说内部的原则，像上面说的上帝为我们的自由设定限度就是如此。这样的说法为我所称谓的臆测推理(reasoning from conjecture)提供了一个例子[47]。在此例中，我们按照我们认为的、或臆测的可能属于他人的、基本的宗教或哲学论说进行推理。并且，我们要试图向他们表明，无论他们会怎样考虑，他们还是仍然能够赞同一种关于正义的合理政治概念。我们不是要自己坚持那种宽容理由(ground of toleration)，而是要提供一种使他们能够坚信是与其全整论说相一致的宽容理由。

§4.广义公共政治文化

1.现在我们考察我所提出的广义公共政治文化(public political culture)概念，并讨论其两个层面的内容。第一个层面是，假定无论引入的全整论说是否会提供支持，适当的政治理由(proper political reasons)届时——而非单纯由全整论说所提供的理由(reasons)——都会显示出应该给予的有效支持，那么合理的宗教性或非宗教性全整论说在任何时候都可以引入公共政治讨论。这种对现存的适当政治理由(proper political reasons)的限定，我称之为必要限定条件(*the proviso*)，正是它使得公共政治文化与其背景文化(background culture)区别开来[48]。

我在这里要考察的第二个层面是关于引入公共政治讨论的正面理由(positive reasons)的可能性。下面，我将依次来解释这两个方面。

显然，关于如何满足必要限定条件可能存在许多问题[49]。一个问题是，必要限定条件在什么时候需要满足？是在同一天或在一些日子以后？必要限定条件的限制是对谁而言的？在这里，重要的是必须弄清并确定，必要限定条件应该作为真诚约定而得以恰当的满足。不过，也应该给定如何满足必要限定条件的细节，而不能让它明显地单纯受预设的某一组规则去左右。如何规定这些细节，这要看公共政治文化的本质而论，而且需要良好的理智与理解。同样重要的是，假定已经满足了必要限定条件，就是将宗教或世俗论说引入公共政治文化，这也不能改变公共理性自身理由正当性的本质与内涵。公共理性自身理由正当性仍然是在一组关于正义的合理政治概念意义上所赋予的。然而，在宗教或世俗论说如何自我表达的问题上是没有任何限制与要求的；例如，这些论说不必去按照标准在逻辑上加以篡改、不必接受理性评鉴、甚至也不必证实自己属于支持性的论说[50]。无论这些论说由那些表述者看来是否重要，也不管他们怎样地希望自己所表达的东西被人接受，这都是没有限制的。他们有正常的实际理由(practical reasons)希望使自己的观点有更广泛的听众能够接受。

2.表现于公共政治文化方面，公民们相互之间关于彼此宗教论说或非宗教论说的知识就是，承认民主公民对于其政治概念的忠诚源自他们各自的全整论说，这既包括宗教性的也包括非宗教性的[51]。就此而言，公民们对关于公共理性之民主理想的忠诚，就是对于这种理性的强化。我们可以认为，那种支持社

会中合理政治概念的合理性全整论说能够作为这些概念的关键性社会基础，因为它们给予合理政治概念以持久的生机与活力。当这些论说接受了必要限定条件时，而且只有当它们接受了必要限定条件并进入政治辩论之时，它们才算公开表明了对于宪政民主制的承诺[52]。意识到了对宪政民主制的这种承诺，政府官员和公民就更愿履行公民性责任，而他们对于公共理性观念的遵循也有助于培养理想范式的社会。公民相互之间承认彼此合理论说的好处在于，它能够造成引入这些论说的坚实而不单是防御性的基础，使它们看上去无论在什么情况下都必然要闯入公共讨论。

譬如，我们可以考虑一个有高度争议的政治问题——即对于教会学校的公共支持[53]。争议各方似乎彼此都怀疑对方在基本宪政和政治价值上的忠诚。在此情况下，明智的做法是，争议各方都引入自己的全整论说，无论这些论说是宗教性的还是世俗的。这样，就为它们提供了相应渠道，使它们互相解释自己的观点是如何对那些基本政治价值确有支持。同样，也可以考虑废奴主义者和那些在民权运动中出现的情况[54]。因为这些论说支持基本的宪政价值——就像他们自己所声言的——而且同样也支持关于政治正义的合理概念，所以，尽管他们大量强调他们论说的宗教根源，但在他们的实例中，必要限定条件还是履行了其功能。

3.公共推理旨在证明公共事务的正当性。我们诉诸于有关正义的政治概念，并关注通过公众视野可以弄清的证据与事实，为的是得出关于我们认为最合理的政治制度和政策的结论。证明公共事务的正当性并非简单有根有据的推理过程（valid reasoning），而且它还强调其他方面的论证；其对于前提的要求

是我们接受并认为他人也能够合理地接受，由此种前提出发正确地推导出我们认为他人也能够合理接受的结论。由于在相应的时间内必要限定条件得到了满足，这种推理也就符合了公民性责任的要求。

还有两种话语形式需要提及，虽然说这两种都不表明公共推理过程。一种形式是宣言(declaration)：我们彼此都以这种方式宣称我们自己的全整论说，无论我们的论说是宗教论说还是非宗教论说。我们这样做并不是期望他人同意我们。相反，从自己的论说出发，我们彼此都想表明，我们如何能够并且做到赞同一种合理公共政治概念所概括的原则和理想。如此做的目的是要向那些坚信不同全整论说的人们宣布，我们彼此都赞同某种属于此种类型的合理性政治概念。广义而言，那些喜爱行善福音寓言(Gospel parable of the Good Samaritan)的忠实于信仰的公民不会在此止步，他们会继续从政治价值意义上去证明关于这个寓言结论的公共正当性[55]。通过这种方式，坚持不同论说的公民就可以消除疑虑，公民之间的友谊关系也可以得到强化[56]。

第二种形式是推测(conjecture)，可以做如下界定：我们从我们所认为的、或推测的宗教性或非宗教性的属于他人的基本论说出发来展开论证，并试图向他们表明，不管他们可能怎样想，他们仍然能够赞同一种可以为公共理性提供基础的合理政治概念。公共理性观念由此得以强化。然而，重要的是要清楚，推测应该是真诚的而非操纵性的。我们必须坦率阐释我们的意图，并且要说明：我们所坚持的前提不是我们自己的主张，而我们进行推理为的是澄清在我们看来属于他人误解的东西。我们自己也可能会出现同样的误解[57]。

§5. 论家庭作为基本结构的组成部分

1. 为更进一步阐明公共理性的功用和范围，我现在将要考察关于一个单一制度结构(a single institution)，即关于家庭的一系列问题[58]。我的考察所使用的是一个关于正义的特定政治概念，并要看这一概念在指称基本社会结构当中家庭时所起的作用。因为公共理性的内涵是由所有满足互惠准则的合理政治概念来决定的，所以，由这一概念所概括的关于家庭的一系列问题，将会显示出整个公共理性所包含论争的广阔空间。

由于家庭的主要角色之一是作为社会与文化世世代代有序地进行生产和再生产的基础，因而它是基本社会结构的组成部分。人们通常认为，政治社会是在相当长时间内人们进行社会合作的结构体系；而关于未来时代公共事务的终结及社会解体的观念则是属于政治社会概念范畴之外的东西。因此，劳动者的社会再生产是全社会的共同事务。如果我们接受这种观点，那么，家庭的核心功能之一就是以合理而有效的方式去安排孩子的培养问题，保证下一代的道德发展和教育都能够融入广泛的社会文化背景当中[59]。公民必须要有对政治与社会制度具有支持性的正义情怀和政治美德。而家庭则必须在适当数量上保证合乎这种标准的公民的培养与造就，以维持社会的繁衍[60]。

对于家庭培养与造就公民的要求，限制了它作为基本社会结构的制度安排，这包括为实现机会均等所进行的努力。家庭形式限制了对于机会均等目标的实现方式，而正义原则有责任去努力解释这种限制。我在此无法继续就这些复杂问题展开论

述，而只能假定我们从孩提时代长大的氛围是一种小型的内部关系群体(intimate group)。在这里，年长者(通常指父母)具有一定的道德与社会权威。

2.为了把公共理性观念用之于分析家庭，我们必须或至少部分地将其作为政治正义来看待。也许有人不同意这样做，认为正义原则不适用于家庭，因而也不能确保妇女与孩子的公平正义[61]。这是一种误解。它可能导致如下后果：政治正义的首要议题是把基本社会结构看成是一种特定的制度安排，再通过这种安排将社会的主要制度结构统一为某种长时间的社会合作体系。政治正义原则是要直接适用于这种结构，但并不直接适用于许多社会群体(associations)的内部生活。家庭就属于这样一种社会群体。因此，或许有人认为，假如正义原则不直接适用于家庭的内部生活，这些原则就不能保证家庭中妻子和丈夫一样享有公平的正义。

类似问题可以用来看待所有的社会群体，而无论这些群体是教会还是学校、是职业组织抑或科学团体、商业公司抑或工会联盟。家庭并非这一问题的特例。需要说明，政治正义的自由原则并不要求教会也采取民主治理方式，这是显而易见的事实。大主教和红衣主教都无须选举产生；由教会机关科层制所带来的收益也无须去满足某种特殊的分配原则，这当然不是差别原则(the difference principle)[62]。这一事实说明，政治正义原则如何地不适用于教会的内部生活，它也不合乎思想自由或结社自由的原则、或者可以说与思想自由及结社自由不一致。本来，政治正义原则应该合乎思想自由和结社自由、并和它们取得一致。

可是在另一方面，政治正义原则也确实对教会治理方式施

加特定的基本限制。因为按照正义原则，世俗公法不承认异端邪说和变节背教属于犯罪，教会成员随时都有改变信仰的自由，所以，教会不能在实际作为方面不容异说。因此，尽管正义原则并不直接适用于教会内部生活，但通过施加对于包括教会在内的所有社会群体都应该遵守的限制，这些原则实在保护着教会成员的权利与自由。我这样说并不是否认有些适当的正义概念的确直接适用于社会中大多数(如果不是全部的话)群体和集团，也适用于个人之间各种不同类型的关系。不过，这些正义概念不是政治概念。至于什么样的概念是适当的概念，这尚属另外的问题。假设相关的群体、集团或关系的本质与地位不变，这一问题需要放置于每一个具体情况之下重新考虑。

现在我们考虑家庭。这里要讨论的观点是一样的：政治原则并不直接适用于家庭内部生活，但这些原则的确对作为社会制度的家庭施加基本的限制，并以此保证所有家庭成员的基本权利和基本自由、以及相应的自由和机会。就如我曾经论及的，政治原则通过界定作为家庭成员的平等公民所享有的基本权利来施加这种限制。家庭作为社会基本结构的组成部分，不能侵犯这些自由。因为妻子和丈夫一样属于平等公民，所以她们和丈夫一样享有基本的权利、自由和机会；而这又和其他正义原则的正确适用一道，共同满足丈夫和妻子彼此的平等与独立地位。

换句话说，我们这里区分的是人们作为公民和作为家庭或其他社会群体成员之不同[63]。对于每一个公民，我们有理由施加由关于正义的政治原则对于社会群体的特定限制；而当他们或她们作为社会群体成员身份出现的时候，我们有理由对这些限制加以限定，给人们留下余地，使其过上前文所说群体内部自由繁荣的生活。这里，我们再次看到了不同原则之间分工的必

要。我们并不希望关于正义的政治原则——包括分配正义的原则——直接适用于家庭内部生活。

这些原则并不告诉我们怎样培养孩子，而我们也不需要按照政治原则去对待孩子。政治原则在这些层面是没有意义的。确实地，父母必须按照某些正义（或公平）概念行事，在与孩子打交道时也需要如此。但是，这种要求是有特定限度的，它不是政治原则所要规定的内容。很显然，禁止虐待子女或对孩子不尽抚养之职、以及许多诸如此类的情况，这些属于家庭法律（family law）的重要组成部分所要求的限制。但从某种意义上说，社会又不得不依靠成熟家庭成员的自然情感和善良愿望[64]。

正像正义原则要求妻子享有所有公民权利一样，正义原则也代表作为社会未来公民的孩子对家庭施加限制，以保护孩子同样的权利。妇女长期所受到的历史性不公正对待是，她们曾经而且继续不公平地承担着养儿育女的任务。而当她们在关于离婚的法律上处于更加不利的地位时，本来就不公平的养儿育女负担就使得妇女变得更加脆弱。这样的不公正不仅粗暴地落在妇女身上，而且同样也落在孩子身上；并且，这些不公正降低孩子获取自己将来成为民主社会实际公民后所需政治美德的能力。密尔曾经认为，他所处时代的家庭是培养男性专制的学校；这包括思维习惯、感情方式、以及行为方式等，都是与民主制格格不入的[65]。果真如此，规范合理宪政民主制社会的正义原则完全可以用作改革家庭制度。

3. 我们对适用于社会基本结构（basic structure）的政治正义和适用于基本结构中各类社会群体的其他正义概念进行了区分。更一般地说，当我们区分这些不同概念的时候，这并不意味

着政治自由主义把政治领域和非政治领域看成两个分离的、互不连接的空间，不意味着把它们看成只受各自独特原则控制的领域。即便基本结构单独作为正义的首要议题，正义原则仍然对家庭和其他社会群体施加必要的限制。家庭和其他社会群体中的成年成员首先是平等的公民：这是他们在社会中的基本身份。他们所介入的社会机构和社会群体，没有哪个可以践踏他们作为公民所拥有的权利。

那么，上述所谓的领域(domain)，或称生活领域(a sphere of life)，也就不再是什么和关于正义的政治概念相脱离的东西。就政治正义原则是如何适用的意义而言，包括直接适用于社会基本结构和间接适用于基本结构之中的社会群体，领域不只是一种空间(space)或场所(place)，它毋宁是其运作的结果(result)或终局(upshot)。界定公民平等基本权利和机会均等的原则总是约束和限制着所有这些领域。妇女平权以及她们孩子作为未来公民所享有的基本权利是不可剥夺的，而且无论他们位于何处全都受到保护。必须排除限制那些权利与自由的性别差异[66]。所以，政治领域和公共领域、非公共领域和私人领域等区分，都是正义概念之内涵及其原则应用的结果。如果所谓的私人领域宣称是正义原则之外的空间，那在实际上是根本不存在的。

上述基本结构实际是一个单独的社会系统(a single social system)，其中各个部分之间相互影响。它其中的政治正义基本原则规定着其所有主要的部分，其基本权利遍及整个系统。家庭只是这个系统之中的一个组成部分(虽然是主要部分)，它在相当长的历史时期基于性别而导致不同社会分工。有人曾经认为，由市场导致的对于女性的歧视是历史上家庭性别分工的关

键之所在。作为市场结果的男女工资差别,使母亲比父亲花更多的时间抚养孩子从经济意义上显得合乎情理。但从另外意义讲,有人认为家庭自身是性别不公正的关键所在[67]。然而,广义的正义概念也许要考虑到家庭中一些传统的性别分工——假定认为这种分工是基于宗教原因——如果说这种分工全然属于自愿而并非是不公正的结果或导致不公正。认为这种情况下的分工完全属于自愿,这就意味着它的接受是基于人们自己的宗教基础,而这从政治意义看来是自愿的[68]。分工不是因为社会系统中其他各种不同形式的歧视所致,不是因为其他形式的歧视可能降低家庭中夫妻性别分工的成本、并产生合乎理性的结果。

有人希望有一种社会,把性别分工减小到最低程度。但对于政治自由主义而言,这不意味着不允许性别分工存在。我们不能设想去通过简单命令实现平等的家庭性别分工,或者说对于那些不接受平等家庭分工的人进行某种形式的法律制裁。因为分工问题是与包括宗教自由在内的基本自由权利相连的,所以,这种设想必须排除在外。因此,在政治自由主义这里,尽量减少性别分工就意味着,努力去达成一种社会条件,使现存的分工实现自愿。这基本上就是允许那些有意义性别分工可以延续存在,只是将那些非自愿性的分工减少直至消除。

可以见得,要考察单一社会系统(single system)——社会基本结构——是否对男女提供同样平等的正义,家庭是一个关键性案例。如果家庭性别分工的确是完全自愿,那就有理由认为,单一社会系统可以实现包括两性都在内的平等的机会均等。

4.由于民主的目的在于所有公民的完全平等,当然包括妇女的完全平等在内,所以它就必须包含有相应的制度安排去实

现这种目的。如果妇女不平等的基本原因(假如不是主要原因的话)是她们于传统家庭分工中有更多的养儿育女负担,那就需要采取具体步骤来使这些负担平等化,或给她们以补偿[69]。如何在特定历史条件下最好地做到如此,这不是由政治哲学来决定的。然而,目前普遍的一种建议是:法律作为一种规范或准绳,应该考虑妻子抚养孩子的工作(当妻子仍然和往常一样负担过重的话),给予妻子平等地分享她丈夫在他们婚姻期间所挣的收入。如果离婚,她和丈夫应该平分他们在婚姻期间家产的增殖部分。

任何对这一规范的背离都应该由一种特别的和清晰的理由加以说明。若丈夫和妻子离婚时带走他所挣的一切,剩下妻子和儿女处于远远不如从前的境遇,那将是一种无法容忍的非正义行为。强迫妻子儿女自我谋生,他们的经济地位常常是难以稳定的。允许这种情况发生的社会,就是一个不关怀妇女、更不顾女性平等的社会,或者说是一个连作为社会未来的孩子也不顾及的社会。

关键的问题可能是由性别结构制度(gender-structured institutions)所涵盖的问题。如何划定性别之间的制度界限呢?如果不管社会制度安排对于妇女基本平权和机会均等如何存在不利影响,也不管对于作为未来公民的孩子会有什么不利的影响,我们都认为性别制度要将这些安排包容于内,那么这种性别制度必然要受到正义原则的批判。于是,问题就变成了这些原则的实施是否能够满足矫正性别制度过失的问题。对于性别制度过失的矫正,部分地依赖于社会理论和人类心理学、以及许多其他东西。所以,它不是由一个正义概念能够单独解决的问题。

在总结关于家庭问题讨论的时候应该说,我不是试图完全

要去得出特定的结论。需要重申，我不过只想说明，关于正义的政治概念及其政治价值排列(ordering of political values)怎样适用于社会基本结构中的单一制度当中，并能涵盖其多种(如果不是全部的话)不同层面。就像我已经说过的，这些价值在其所附着的特定政治概念内部获得排序[70]，主要包括：妇女的自由平等、孩子作为未来公民的平等权利、宗教自由、以及保证社会及其文化世代进行有序生产和再生产的家庭价值等。这些价值提供关于所有公民的公共理性。到此为止，我们不仅论述了"作为公平的正义"，而且也说明了各种合理的政治概念。

§6. 公共理性的诘点

现在，我开始讨论关于公共理性观念的各种诘问与疑点，并努力把它们结合起来加以说明。

1. 首先，可能存在一种反对意见，认为公共理性观念会不合理地限制公共论争的有效议题和公共辩论的有效展开。因而，代之以公共理性观念，我们应该采用我们可以称之为的开放性概念，这种概念是不受限制的。我现在通过两个例子批驳这种反对意见。

(a)认为公共理性概念过于严格的理由之一，是假想它错在试图预先定夺政治问题。为分析这种诘难，让我们考虑一下学校公祷(school prayer)问题。人们可能认为，关于这一问题的自由立场是要拒绝在公共学校中采纳宗教祈祷。但是为什么会如此呢？我们必须考虑所有可以用来解决这一问题的政治价值，并弄清决定性的理由在哪里。帕特里克·亨利(Patrick Henry)和詹姆斯·麦迪逊(James Madison)于 1784－1785 年之

间展开的著名辩论曾涉及了几乎所有的单独政治价值。这场争论是关于安立甘教是否在弗吉尼亚实现"国教化"(establishment of the Anglican Church in Virginia)的问题，并涉及到学校与宗教的关系。亨利关于"国教化"的主张是基于如下观点：

> 基督教知识会自然地有助于教正人们的道德、限制人们的恶习、并维护社会和平。而如若不能相应提供博学的教员，基督教的这种作用就难以奏效。……[71]

亨利似乎并不是要主张基督教知识自身的优良，而是认为基督教是达成基本政治价值，即公民行为的善与平和的有效途径。因此我认为，他所指"恶习"乃是与政治自由主义中政治美德相反的行为[72]，至少部分地可以这样认为。政治自由主义所言政治美德在其他民主概念中也有表述。姑且不论学校公祷是否可以用来满足政治正义所有必要的限制，麦迪逊对亨利提案的反对主要是针对"宗教国家化"(religious establishment)是否必然支持有序的市民社会的问题。他的回答是否定的。麦迪逊的反对意见还依于"宗教国家化"对于社会的历史影响、甚至于对宗教本身自我完善的历史影响问题。他深知，正是因为没有"国家化"的宗教，才有了北美这些殖民地的繁荣。宾夕法尼亚(Pennsylvania)尤以此而著名。为说明问题，他还曾经引述了早期基督教在和罗马帝国敌对状态下的强盛、以及过去时代国教的腐败[73]。稍加留心就可发现，如果不是全部这些主张都能在关于公共理性的政治价值意义上进行表述的话，至少也应该说有许多这样的主张都是可以的。

学校公祷事例中特别有趣的问题是，它向人们表明：公共理性观念不是关于特殊政治制度或政策的看法。毋宁说，公共理性观念指这样的看法：在支持政府行使关于根本政治问题(fundamental political questions)强制权力的法律与政策情况下，公民用来解决政治问题、相互证明自己理由正当性的某种理由。这一事例中同样有趣的问题是，它可以用来强调这样的道理：在合理多元主义的事实中，支持政教分离的原则应该是可以为所有自由平等的公民都能够赞成并接受的。

在众多的公共理性当中，政教分离的理由当如下：它保护宗教与国家相互之间彼此不受干扰；并在保护公民不受教会干扰的同时保护公民彼此之间权利不受侵犯[74]。由于政治自由主义的目的在于保护各种自由权益，这既包括社会群体的自由权益也包括个人的自由权益，因此，认为政治自由主义是一种个人主义政治概念的看法是错误的。而且，认为政教分离仅仅是保护世俗文化的看法也是大错特错的；政教分离当然要保护世俗文化，但宗教文化所收到的保护丝毫也不亚于世俗文化。宗教在美国具有旺盛的生命力并得到广泛地接受。人们常常认为这仿佛是美国人民特殊美德的一种象征。也许如此。但是，这种情况的出现同样是与以下事实分不开的：在美国，国家根据宪法第一修正案保护各种类型的宗教，没有任何一种宗教可以通过占有或使用国家权力去支配或压制其他宗教[75]。尽管在共和之初确有一些宗教怀有此意，但它们从未真正得逞。甚至连托克维尔也认为，强有力的美国民主有各种主要原因，政教分离无疑是其中之一[76]。政治自由主义接受托克维尔这个命题，并同意其他许多自由主义观点在这一问题上的看法[77]。有些信仰宗教的公民曾经感到政教分离是对宗教的敌意，故也曾试图改

变它。我认为,他们这种作法没有抓住问题的根本,也就是没有抓住像托克维尔所看到的那种宗教在这个国家强有力的主要根源。相反,他们似乎是要通过暂时获取某种政治权力而危害真正的宗教自由。

(b)另一种认为公共理性观念过于严格的理由是,公共理性可能导致某种胜负难分的对峙僵局(stand - off)[78],无法就有争议的问题做出决定。不仅在道德与政治推理当中,而且在包括科学与常识在内的所有推理当中,的确全都可能在某些情况下发生对峙。然则,这只是相对而言。与此相对照的是如下情景:立法者制定法律和法官判案都必须作出决定。在这种情景当中,必须规定一些政治游戏规则来约束相应的行为,而且所有规则都必须能够合理地保证决定达成的过程。前文提到,依照公共理性,具有公民性责任的公民之职责类似于承担判案责任的法官之职责。正像法官判案依据判例原则、认定的法律条款解释原则、以及其他相关原则一样,每当宪政根本要旨和正义基本问题(constitutional essentials and matters of basic justice)处于攸关之际,公民的推理都必须依据公共理性,而且要由互惠准则所引导。

因此,当出现了类似于对峙僵局的情况时,亦即是说,当法律争议在双方似乎难决胜负的时候,法官不能简单通过诉诸他们自己的政治观点去了结判案。如若这样判案,法官就践踏了自己的职权。同样的观点也适合于分析公共理性:当僵局出现之时,如果公民简单援引他们全整论说观点中的基本理由(grounding reasons)[79],那么互惠原则就会受到践踏。从公共理性观点出发,公民必须对他们真诚认为最合理的政治价值排序进行表决。否则,他们就是没有按照满足互惠准则的方式行

使政治权力。

尤其是当出现诸如堕胎之类激烈争论的问题，而这种问题又可能导致不同政治概念之间的对峙僵局，公民们就必须按照政治价值完整排列对问题进行表决[80]。实际上，这是一种正常情况：不能指望出现完全一致的同意（unanimity）[81]。关于正义的合理政治概念并不总是导致相同的结论；坚持同一政治概念的公民在个别问题上也往往存在分歧。然而正如前文论及，这种表决应该看作是根据公共理性观念所进行的真诚表决，其结果能够对具有合理正义性的宪政政权中所有政府官员提供合法性支持。这些政府官员当然也受到参与争论的另一方理智公民的支持。这种情况并不意味着表决结果就一定准确或正确，但它是合理合法的法律通过多数原则对公民的约束。

诚然，有些人会反对合法化决定，譬如罗马天主教就可能反对准予堕胎权的决定。他们可能提出一种公共理性之中的某种主张去否认堕胎权利，而却不能赢得多数支持[82]。但是，他们自己不必行使堕胎权利。他们可以把堕胎权看作属于根据合法化政治制度和公共理性所制定的合法性法律的权利，并因此而不去强行拒抗。强行拒抗是不合理的：那意味着蓄意将他们自己的全整论说强加于人。而遵从公共理性的多数其他公民不接受这种全整论说，这种不接受却并非不合理的。当然，天主教可以按照符合公共理性的方式继续主张反对堕胎权。另外，天主教会的非公共理性要求其天主教成员遵从其论说，这也与他们忠实于公共理性完全一致[83]。

我这里并非就堕胎问题自身而进行讨论。其原因是，我所关注的不是堕胎问题，而在于要强调如下道理：政治自由主义不主张公共理性的理想应该总是导出普遍一致的观点，也不认为

不导出普遍一致的观点就是错误的。公民通过辩论和争论可以提高认识并从中获益。而当公民在论争过程中遵从了公共理性,即便不能达成一致,论争本身也能起到传播社会政治文化的作用,并能够增进彼此之间的理解。

2. 某些强调对峙僵局的考虑可能引致对于公共理性更广泛意义的反对,亦即反对关于正义的整个合理政治概念体系的内涵,认为这种作为公共理性基础的概念体系自身过于狭隘。持这种意见的反对者认为,我们总是应该表达在我们看来是正确的或基本的理由。这就是说,这种反对意见坚持认为,我们有义务表达在我们自己全整论说看来是真实、正确的东西。

然而,正如我在导言中所讲的,代之以基于全整论说的真理或公义(truth or right)观念,公共理性需要一种在政治上能够合理地指称公民为公民的观念。这一步骤确立所有自由与平等公民都能共享的政治推理基础的必要条件。因为我们所要寻求的是证明政治与社会制度正当性的公共理性——这种制度指政治领域和社会领域的基本结构制度——所以我们将个人视作公民。这种看法给予每个人相同的基本政治地位。在讨论所有公民的时候,我们都不考虑他们的社会出身或其他渊源,也就是无论其属于什么样的社会阶层、财产及收入群体、或拥有什么样的全整论说。我们也不考虑每个人或每个群体的利益,尽管说在有些问题上我们必须将这些利益考虑在内。相反,我们把人们看作理智的和理性的(reasonable and rational)、看作是自由与平等的公民。这些公民具有两种道德能力(two moral powers)[84],并在特定时刻拥有关于善的明确概念,尽管说这种概念会随着时间变化而发生演变。(概念的演变意味着)在公民参与到社会合作的某种平等体系的过程中,在他们寻求并发表

正当性理由去证明他们在根本政治问题上所作判断的过程中，公民的这些特征是难以把握的。

我要强调指出的是，这样一种公共理性观念是完全可以和多种非公共理性形式相兼容的[85]。非公共理性形式属于市民社会中多种群体的内部生活，它们自然也就并非全都一样；由不同宗教团体成员内部共享的各种非公共理性，当然有别于科学性社会群体成员的非公共理性。由于我们要寻求一种关于社会中所有公民都可以共享的正当性之公共基础(public basis of justification)，那么就会有一种做法，即分别给予这个或那个不同个人和不同群体以正当性，直到所有群体都能够照顾到。这种做法是注定要失败的。那么要同时谈论社会上所有人仍然有失宽泛，除非我们假定他们本质上全都相同。关于我们人类的本质，在政治哲学当中曾经存在一种观念，把人们看成是标准的、或具有规定性特征(canonical fashion)的东西，认为在这种情况下，所有的人们就可能接受相同的理性[86]。但是，在政治自由主义当中，我们尽量避免这种自然观或心理学观点、以及此类神学论说或世俗论说。我们暂且搁置关于人类本质的考虑，转而依靠关于人们作为公民的政治概念。

3. 正如我所一直强调的，政治自由主义的核心是，自由与平等的公民同时坚信(affirm)全整论说和政治概念。然而，人们很容易误解全整论说及其相伴的政治概念之间的关系。

当政治自由主义谈论全整论说之间合理的交迭共识(overlapping consensus) 之时[87]，这就意味着，这些宗教论说和非宗教论说都支持某种关于正义的政治概念。这种概念赞同宪政民主制社会，而这种宪政民主社会的原则、理想和准则都能够满足互惠标准。因此，所有的合理论说都对这样的社会

及其相应政治制度持肯定态度：肯定所有公民平等的基本权利和自由，包括思想自由和宗教自由[88]。与此相对应，不支持宪政民主社会的全整论说就不是合理的论说。不合理全整论说的原则和理想不能满足互惠准则，并在很多方面无法确立平等的基本权利。例如，许多原教旨主义宗教论说、君权神授说和多种形式的贵族政治神圣论说等都是如此。如果我们不想遗漏的话，还应将独裁与专制的许多例子也考虑在内。

此外，合理全整论说的判断从不和政治概念的合理判断之间发生冲突。与此同时，全整论说也必须肯定政治概念的合理判断是真实的、正确的。当然，公民是否坚信、修正、或改变其全整论说，这完全取决于他们自己。他们的全整论说也可能践踏或蔑视宪政民主社会中的政治价值。不过，在这种情况下，公民就不能声称此类全整论说是合理的。因为互惠准则是说明公共理性及其内涵的实质要件，所以，政治自由主义反对所有这些不合理的论说。

在合理全整论说当中，尤其是在合理的宗教论说之中，价值的排序可能不是像我们所期望的那样。因此，可以认为，诸如像灵魂拯救(salvation)和来世生活(eternal life)之类的价值属于超验价值——即神之圣见(Visio Dei)。可以说，超验价值比宪政民主社会的合理政治价值要更高、更优越。政治价值是属于尘世间的价值。因此，就如同低于超验价值一样，政治价值和超验价值根本不在一个层次之上。然而，不能因此得出结论，认为这些层次虽低但尚属合理的政治价值可以受那些宗教论说中超验价值的践踏。事实上，政治价值在合理的全整论说中是不会受到践踏的；而恰恰是在不合理论说当中，合理政治价值常常受到践踏。保证合理政治价值不受践踏，这是由政治自由主义当

中政治上合理(politically reasonable)的观念所导致的结果。不妨回顾我们所说过的:宗教论说可以认为,赞同宪政民主制政权是上帝为我们自由所设定的限度[89]。

更有一种误解宣称:公共理性不能支持林肯(Lincoln)在1858年和道格拉斯(Douglas)辩论中反对道格拉斯的观点[90]。但为什么不能支持呢?当时他们确实在辩论关于奴隶制度对错的根本政治原则问题。因为非常清楚,对奴隶制度的反对是在保护宪政根本要旨和正义基本原则,故可以肯定地说:林肯的观点是合理的(即便不一定是最合理的)而道格拉斯的观点则不是。所以,林肯的观点受到合理全整论说的支持。而且毫不奇怪的是,林肯的观点与废奴主义(Abolitionist)和民权运动的宗教论说是相一致的。还有什么比这个事例更能说明公共理性在政治生活中的真正意义呢[91]?

4.对于公共理性第三种普遍的反对意见是,认为公共理性观念在稳固的宪政民主制度当中没有必要,也没有任何意义。惟有当一个社会严重分裂,而且社会中包含许多敌对的宗教群体和世俗集团,其中每一个群体或集团都在为成为控制性的政治力量而奋斗,在这种情况下,公共理性的限制和约束才真正有用。所以,这种反对意见认为,在欧洲民主国家和美国这样的政治社会当中,公共理性是不起作用的。

然而,这种反对意见是不正确的,而且从社会学意义上讲是错误的。因为没有公民对于公共理性的忠诚及其对于公民性责任的恪守,各种论说在表达自己主张时,他们相互之间自然就会出现分野与敌意。当然,这种敌意不应该长期存在。不过,论说之间的一致与和谐以及某个公民对于公共理性的允诺并不是社会生活的永恒条件。毋宁说,一致与和谐所依靠的是公共政治

文化的生机,是公民们对于公共理性观念的忠实和领会。一旦公民不再关心公共理性观念的承诺并开始忽视公共理性,他们就很容易产生怨恨和不满。

回到本节开始的问题上:我并不知道如何去证明公共理性并非过于严格,也不知公共理性的形式是否得以完善描述。我怀疑这样做的可能性。然而我相信,如果绝大多数情况都符合公共理性的框架,而那些不完全适合的情况又有明显特征,能让我们理解为什么这些情况难于符合公共理性,并且能够向我们表明当这种情况发生时如何对付,那么它也就构不成一个严重问题。于是,这又会引出更一般性的疑问:是否有实例说明宪政根本问题和正义基本原则存在不符合公共理性框架的重要情况,而如果有,为什么这些情况难于符合公共理性。对于这些问题的回答,超出了本文所要论述的范围。

§7.结语

1.纵览本文,我所关怀的是当今世界存在的一个严峻问题,即:民主能够和宗教的及非宗教的全整论说相容吗?如果能的话,如何做到这种相容?当前,宗教和民主之间出现的一系列冲突引发了这一问题。为对此作出回答,政治自由主义对自我限定的(self - standing)关于正义的政治概念和全整性论说进行了区分。宗教论说依靠的是教廷和圣经的权威。这当然不是一种自由主义的全整论说:其主导性的宗教和道德价值并不是由康德或密尔所提出的价值。然而,宗教论说可以赞同宪政民主制社会,并认可其公共理性。这里根本的问题在于,公共理性乃是一种政治观念,并且属于政治范畴。公共理性的内涵是由满

足互惠准则的一组关于正义的(自由)政治概念所赋予的。它并不侵犯宗教信仰和宗教禁令,只要这些信仰与禁令符合包括宗教自由和思想自由在内的根本宪政自由权利要求。于是,宗教与民主之间就没有斗争,也不需要有斗争。从这种意义上讲,政治自由主义明显有别于、并反对启蒙自由主义(Enlightenment Liberalism)。启蒙自由主义在历史上曾对传统基督教发动过攻击。

在宪政民主社会中,于关于正义的合理政治概念界限之内,民主同合理宗教论说之间的矛盾、以及合理宗教论说自己相互之间的矛盾得到极大地缓和与抑制。这种和解的产生要归功于宽容观念,并且我曾区分两种宽容观念[92]。一种是纯粹政治性的宽容,表述的是与有关正义的合理政治概念相一致的保护宗教自由的权利与责任[93]。另一种宽容并非纯政治性的,而是某种宗教信条或非宗教论说内部的观念表达。然而,政治概念的合理判断仍然必须由某种合理全整论说加以肯定,认定它是真实或正确的概念[94]。于是我们假定,合理全整论说接受关于宽容之政治主张的某种形式。公民当然可以认为,关于宽容及宪政民主社会其他因素的基本理由(grounding reasons)不是政治概念,而是他们宗教信条和非宗教论说中的概念。他们可以有理由认为,这些基本理由是真实和正确的理性;并且,他们也可能认为,政治理由是表面理由,而基本理由才是深层的东西。但是,这里的看法并不矛盾。它只是表明,这是同一事物的两个方面:在关于正义的政治概念范围内所作的一致性判断是一个方面,而在全整论说范围内作出的判断是另一个方面而已。

可是,由公共理性所带来的和谐是有限度的。社会中有三种主要矛盾会引起公民之间的不和:源于全整论说之间争执的

矛盾；源于地位、社会分层或职业差别的矛盾、以及源于民族、性别或种族差别的矛盾；源于判断力担当(burdens of judgment)的矛盾[95]。政治自由主义主要关注第一种矛盾。它主张，尽管我们的全整论说不相容而难以调和，然则信奉合理论说的公民却可以共享其他理性，即用关于正义的政治概念术语表达的公共理性。我甚至还相信，在这样的社会中，第二种矛盾也能够得以解决。第二种矛盾即那种存在于公民根本利益——政治的、经济的和社会的根本利益之间的矛盾。一旦我们接受了关于正义的合理原则，认识到其合理性(尽管可能不是最合理的)，而且知道并合理地认为我们的政治制度与社会制度能够满足这些原则，这第二种矛盾就不会出现，或者说不会那么剧烈。政治自由主义并不对第二种矛盾进行详细讨论，而是留待"作为公平的正义"之概念、或者其他关于政治正义的概念去考察。这里最后的矛盾，即有判断力担当所引起的矛盾总是存在的，而且限制着可能达成一致的程度。

2.合理的全整论说并不反对宪政民主政体的根本[96]。而且，理智的人们(reasonable persons)都具有两个基本特征：首先，他们愿意同所有平等的人们进行公平意义上的社会合作，而且如果其他人也都这样做的话他们会信守这种原则，即便是这些原则对他们不利他们还会如此[97]；第二，理智的人们承认并接受判断力担当的结果，这种结果带来民主社会中合理的宽容观念[98]。最后轮到我们讨论合法性法律的观念。理智的人们懂得，这种观念适用于政治权威的全部结构[99]。他们知道，政治生活当中的完全一致几乎是不可能的。所以，为作出合理决策，合理的民主宪政制度必须包含多数原则或其他多元表决程序[100]。

当根本政治问题处于攸关之际，政治上合理(politically reasonable)的观念本身是可以公共理性之目的作出圆满回答的。当然，原教旨主义宗教论说以及那些独裁者与专制者将会反对公共理性观念，反对协商民主。他们会说，民主导致同他们宗教之间的文化对抗，或者说民主否认了那些只有独裁与专制统治才能保证的价值[101]。他们坚持认为，宗教意义上的正确性或哲学意义上的正确性可以僭越政治意义上的合理性。我们认为，这种论说在政治意义上绝对是不合理的。在政治自由主义论说当中，我们给不出别的回答。

我在一开始就提醒人们注意这样的事实[102]，无论理智公民事实上是否可能占据支配与控制的优势地位，每一个现实社会都自然会包含无数与民主社会不相容的非合理论说——既包括诸如原教旨主义之类的特定宗教论说，也包括那些像独裁主义和专制主义之类的非宗教(世俗)论说。我们本世纪曾经出现过不少骇人听闻的非合理论说的事例。至于要问在宪政民主制政权当中非合理论说会有多大存在与活动余地，在公共理性对这一问题的解释中，尽管我们已经集中讨论了合理性观念以及理智公民的地位，但这个问题本身并不表明什么新的和不同的意义。不是说针对合理论说给出一种关于宽容的解释而对非合理论说却给出另外的解释。对于两种论说的宽容都是由关于正义的适当政治原则来决定的，而且都是由这些政治原则所允许的方式来实施的[103]。因为除了作为权宜之计的生活方式(*modus vivendi*)而外，非合理论说不可能认可宪政制度，所以，它对于民主制度而言是一种威胁。合理的民主社会是具有公共理性之理想与合法性法律观念的社会。非合理论说的存在会限制合理民主社会完全实现之目的。这种事实说明的不是公

共理性观念的缺失或失败,反而恰恰表明,公共理性所能够达成的东西是有限度的。这种限度并没有贬低在尽可能范围内努力实现公共理性之理想的巨大价值和重要意义。

3.末了，我要说明一下《正义论》和《政治自由主义》之间的基本区别，以此作为本文的结尾*****。《正义论》第一个明显的意图是从社会契约观念中发展出一种关于正义的观念。这里的社会契约观指由洛克、卢梭和康德所表述的观念。《正义论》试图使正义的观念成为不再常常受所谓的致命性反对意见挑战的观念，并且试图证明正义的观念优越于长期占主导地位的传统功利主义。《正义论》希望给出一个关于这种理论的结构框架，以便使之尽可能接近我们所考虑的正义判断，并由此给出关于民主社会最合适的道德基础。此外，《正义论》的另一个目的是提出了“作为公平的正义”的概念，将此作为一种全整的自由论说（虽说在当时我并没有采用“全整论说”的术语)。在这种全整自由论说当中，秩序良好社会的所有成员都信奉这种同样的论说。此类秩序良好的社会与合理多元主义的现实相矛盾。所以，《政治自由主义》认为那种社会是不可能存在的。

因此,《政治自由主义》所考虑的是不同的问题,即如下情况怎样成为可能:对于信奉宗教性或非宗教性全整论说的人、尤其是信奉基于像教廷或圣经之类宗教权威的论说的人来说,他们同样能够坚信一种支持宪政民主社会的、关于正义的合理政治概念?政治概念既是自由的概念又是自我限定(self - standing)的概念,而不是一种全整论说式的概念。然而,宗教论说可能是全整性的但非自由的论说。尽管《正义论》和《政治自由主义》都包含某种公共理性观念,但这两本书是不对称的。

在第一本书中，公共理性是由全整的自由论说赋予的。可是在第二本书中，公共理性只是关于政治价值的一种推理方式。这种政治价值是由自由与平等的公民所共享的。而只要公民的全整论说和民主政体相符合，公共理性就不对这些论说进行压制。因此，《政治自由主义》中所描绘的秩序良好的宪政民主社会是这样一种社会：在这里，占据支配和控制地位的公民所信奉并用来指导自己行为的，是那些虽难以调和却也合理的全整论说。这些全整论说逐个支持合理的政治概念——虽然未必是最合理的——这些概念确切说明一个社会基本结构中公民的基本权利、自由和机会。

注　释：

* 〔题注：本文原文载于《芝加哥大学法律评论（*The University of Chicago Law Review*）》第64卷，1997年夏季第3期，第765—807页。本文翻译得到了黄万盛先生和白彤东先生的大力支持。他们不仅提供了大量背景知识，而且在许多疑难问题的处理上也提供了可贵帮助。译者在此向两位先生表示衷心感谢。值得注意的是，文章题目中的“公共理性”一词原文为 Public Reason。英文的 reason，和 rationality 都可译作中文的“理性”，但含义不尽相同。罗尔斯本人也十分重视二者之间的区别。在其《政治自由主义》的第二讲第一节当中，他专门对 reasonable 和 rational 进行了区分，参阅罗尔斯：《政治自由主义》，哥伦比亚大学1996年英文平装版，第48—54页。然而，考虑到康德所使用的“纯粹理性”和“实践理性”等词在中文中早已约定俗成，本译文在特定情况下照例仍将 reason 译作“理性”，亦即当在“公共”意义上使用该词的情况下，采用“理性”之译法。在其他情况下，根据上下文我们将 reason 译作“理智”、“理由”、“合理性”等，特定条件下还将专附原文以帮助读者理解。——译者注〕

** 这篇文章是我于1993年11月在芝加哥大学法学院所做的一个演讲的修改稿。我要感谢焦叔华·科恩(Joshua Cohen)、艾琳·凯黎(Erin Kelly)、皮尔西·列宁(Percy Lehning)、迈克·佩里(Michael Perry)、玛格里特·罗尔斯(Margaret Rawls)和T.M.斯坎龙(T.M.Scanlon)。在这篇文章写作过程中,他们提供了巨大的帮助和建议。我高兴地接受了他们从各方面提供的众多建议。尤其要感谢柏顿·德里本(Burton Dreben),他一如既往地做出了超乎寻常的贡献。他帮助我重新组织了每一部分并对正文进行了剪裁,使文章显得更加清晰简明。否则,本文就会是另外的面目。包括上述各位,也包括下面将要提及的,如果没有他们坚定的建议与鼓励,我不可能完成对最初演讲稿的修改。

〔1〕参见约翰·罗尔斯(John Rawls):《政治自由主义》,第六篇演讲的第八节第五部分(哥伦比亚大学出版社1996年平装本)〔即本书1996年英文平装版的第252—254页。——译者注〕下文注释凡涉及《政治自由主义》的注释,只给出各讲的篇目和节目;如果在不涉及整讲篇目、节或节下部分的情况下,也会给出页码。注意,《政治自由主义》1996年平装版包括一个新版导言。这篇导言作为本书的一部分,试图弄清政治自由主义的特定层面。导言第五部分,即本书第l-lvii页,讨论了公共理性的观念,并对我现在就这种观念所肯定的一些变化做过素描。那些都可以作为在此发表的这篇文章的阐释与说明,而且对于完整理解公共理性的论点有重要裨益。还需要注意,本书平装版的页码和原来1993年精装版的页码是相同的。

〔2〕我将使用"论说(doctrine)"这一术语来代表对所有事物的完整看法,用"概念(conception)"的术语来表述一种政治概念及其组成部分,诸如像把个人称作公民之类的概念。而"观念(idea)"这一词汇是用作一般术语,它根据上下文决定可以代表前两者的任何一个。

〔3〕当然,每一个社会也都包含无数的非合理论说(unreasonable doctrines)。然而,在这篇文章中,我所关注的是关于民主政府的一种理想

的规范概念。亦即是说，只考虑民主制当中理智公民的行为及其所遵循的原则，假定他们是处于统治和控制之下的。至于非合理论说的活动余地及人们对之的容忍程度，则取决于正义的原则和他们所能获准行动的种类。参见第七节第二部分。

〔4〕参见第六节第二部分。〔罗尔斯在这里将重大的政治问题例举为美国宪政史上的建国立宪、废奴重建和福利新政三大事件，参阅本书第234页。——译者注〕

〔5〕参见本文第一节第二部分。〔关于 criterion of reciprocity，下文根据情况有时也译作互惠标准。——译者注〕

〔6〕参见注释第12—15。

〔7〕这些问题在罗尔斯《政治自由主义》第六讲第五节中有过描述，见第227—230页（版本同注1）。宪政要旨关注政治权利和政治自由的问题。譬如说，假定宪法可以由最高法院或类似的政治实体进行解释，这些问题就可能合理地包含在成文宪法之中。基本的正义问题与社会基本结构相关，因而主要关注涉及基本的经济和社会正义的问题以及宪法所不包括的其他事物。

〔8〕这一术语没有固定一致的含义。我所使用的公共政治论域一词并非我认为的专有术语。

〔9〕这里我们碰到一个问题，那就是如何划定候选人和竞选管理者以及其他一般意义上进行政治结合的普通公民等各个部分之间界限的问题。对于这一问题，我们主要通过使候选人及那些代表候选人去管理竞选的人能够为其所言和所为负责来解决。

〔10〕论述这一主题的作者在用词时，对公共论说的不同部分往往不加区分，譬如使用像“公共广场（the public square）”、“公共论域（the public forum）”之类的词汇。在考虑更加精细的区分之必要性时，我同意肯特·格林诺瓦特（Kent Greenawalt）的观点。请参见肯特·格林诺瓦特《宗教信念与政治选择（*Religious Convictions and Political Choice*）》第226—227页（牛津大学出版社1988年版）（例如，书中描绘了宗教领袖的布道或对

于一个神职组织(Pro - life Organization)的推动同领导一场大的政治运动或竞选一个公共职位这两者之间的区别)。

〔11〕参见本文第四节。

〔12〕罗尔斯,《政治自由主义》第一讲,第二节第三部分,见第 14 页(版本同注 1)。

〔13〕由此可以认为,背景文化(the background culture)包括各种类型的教区文化与社团文化、和所有层次学习机构的文化、尤其是大学和专业学校文化、科学团体文化和其他社会组织的文化等等。另外,介乎公共政治文化(public political culture)和背景文化之间还存在着非公共政治文化(nonpublic political culture)。非公共政治文化由各种类型的传媒——严格讲来应如此称谓——组成:包括报纸、评论期刊和杂志、广播电视、及其他众多诸如此类的东西。可将这里的区分同哈贝马斯(Habermas)的公共领域(Public Sphere)进行比较。参阅罗尔斯《政治自由主义》第九讲,第一节第三部分,见第 382 页和注释第 13(版本同注 1)。〔罗尔斯在这里对于哈贝马斯公共领域问题的讨论,主要根据其《公共领域的结构转变(*The Structural Transformation of the Public Sphere*)》,参阅托马斯·伯格(Thomas Burger)等英译本,麻省理工学院出版社(Cambridge: MIT)1989 年英文版。——译者注〕

〔14〕参阅前引书,第六讲第三节,见第 220 - 222 页。

〔15〕参阅戴维·霍兰巴赫博士(David Hollenbach, S.J.):“市民社会:超越公私二分法(Civil Society: Beyond the Public - Private Dichotomy)”,《支持性社区(*The Responsive Community*)》第 5 卷第 15 页(1994/1995 冬季号)。譬如,他说道:

> 关于共同善的对话与论争将不首先发生于立法或政治领域(狭隘地构想出一个领域,认为利益和权力在其中得以调整)。应该说,对话与论争将在市民社会的组成部分中自由地展开。市民社会是文化意义与价值的原初载体(primary bearers)——如大学、教区、艺术世界、以及严肃的新闻界。只要有两种人发生理智与批判性的遭遇

(intelligent and critical encounter)，对话与论争就可能随时随地发生。遭遇的一方是善于思考的男人和女人带着他们关于美好生活意义的信念，另一方是另一种传统中的另一些有头脑并具有批判意识的人，坚持着他们对于这种美好生活为理解。简言之，无论在哪里，只要有关于美好生活意义的教育和严肃探究发生，对话和论争就会出现。

前引书，第22页。

* * * 〔按照1969年出版的韦伯斯特世界英语大词典，civility一词可以解释为：在公民秩序当中实现的公民权利与义务以及公民正义之间的一致性(见第413页)。沃尔特·李普曼(Walter Lippmann)曾经在此种意义上使用civility一词，请参阅其《公共哲学(*Public Philosophy*)》第11页(门特尔书店〔Mentor Books〕1955年版)。可见，civility所指的是公民的特质及其相互关系。对此，罗尔斯在讨论公共理性与民主公民理想之间关系的时候，对于duty of civility有过专门论述，认为这是一种道德责任，而非法律责任。请参阅罗尔斯：《政治自由主义》第六讲第二节，见216—220页。鉴于以上考虑，我们将duty of civility译作"公民性责任"。——译者注〕

〔16〕这种标准与康德的原初契约(original contract)原则有些相似。参阅伊曼纽尔·康德(Immanuel Kant)《道德形而上学探本：权利学说的形而上第一原理(*The Metaphysics of Morals: Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right*)》第47—49节，见第92—95页(AK6：315—318)(剑桥，1996)(马里·格雷格尔(Mary Gregor)等翻译)；并参阅伊曼纽尔·康德《论常识性说法："这在理论上也许正确，但不适用于实际"(On the Common Saying: "This may be True in Theory, But it Does not Apply in Practice")》第二部分，见《康德政治作品集(*Kant: Political Writings*)》第73—78(AK8：289—306)(剑桥1991年第二版)(翰斯·雷思(Hans Reiss)编辑，H.B.耐斯比特(H.B.Nisbet)翻译)。

〔17〕也可参阅第四节第二部分。

〔18〕参阅罗尔斯《政治自由主义》第一讲第二节第一部分，见第12页（版本同注1）。关于"exit only by death"的集中讨论，请参阅同上书，第四讲第一节第二部分，见第136页注4。〔罗尔斯在他提到的《政治自由主义》一书的相关部分中，将这种基本社会结构假定为一种自足的封闭社会，这是一种与生俱来的政治社会，我们没有自愿选择进入或退出的可能。——译者注〕

〔19〕在爱玫·伽特曼（Amy Gutmann）和丹尼斯·汤普森（Dennis Thompson）的著作《民主与不一致（*Democracy and Disagreement*）》（哈佛大学出版社贝尔纳普分社〔Belknap〕1996年英文版）一书中，互惠观念占有重要位置，参阅第一章、第二章及其他可以散见的地方。然而，伽特曼和汤普森使用这一概念的含义及其背景与我们的看法并不完全相同。尽管政治价值有其内在的道德意义，但政治自由主义中的公共理性纯属政治性术语。可是，伽特曼和汤普森关于这些问题的阐释更大意义上是笼统的解释，并且他们似乎是从一种全整论说（comprehensive doctrine）出发来进行这种解释的。

**** 〔塞尔维特（Miguel Servetus，1511—1553）乃西班牙神学家、医生，曾热情支持宗教改革。后因反对将耶稣神化的三位一体说而被火刑处死于日内瓦。——译者注〕

〔20〕关于民主及其观念历史的富有意义的考察，请参阅戴维·海尔德（David Held）《民主的模式（*Models of Democracy*）》（斯坦福大学出版社1997年英文版）。海尔德用无数的模型概括了自古代城邦（polis）发展迄今的各种民主，并且总结了当今民主应有的含义。介乎古代和当代之间，他考察了数种类型的民主，包括古典共和主义（Classical Republicanism）、古典自由主义（Classical Liberalism）、以及熊彼特（Schumpeter）的竞争性精英民主（Competitive elite democracy）概念等等。海尔德所讨论的人物包括柏拉图（Plato）和亚里士多德（Aristotle）；帕杜瓦的马西流（Marsilius of Padua）〔生于1275年，卒于1342年，法国政治哲学家，其代表作为《和平的辩护（*Defensor Pacis*）》。——译者注〕和马基雅维里（Machiavelli）；

霍布斯(Hobbes)和麦迪逊(Madison);边沁(Bentham)、詹姆斯·穆勒(James Mill)和斯图亚特·密尔(J.S.Mill);以及马克思与社会主义和共产主义等。他的这些讨论又分别配以图解模型对各种具有特色的民主制度及其作用进行了说明。

〔21〕协商民主限定公民就他们自己的政治见解所可能给出的理由,使这种理由和他们视其他公民为平等公民的理由保持一致。参阅焦叔华·科恩(Joshua Cohen)"协商与民主合法性(Deliberation and Democratic Legitimacy)",见阿兰·哈姆林(Alan Hamlin)与菲利普·佩蒂(Philip Petit)编:《美好政体:关于国家的规范分析(*The Good Polity:Normative Analysis of the State*)》第17、21、24页(布莱克维尔出版公司(Basil Blackwell)1989年英文版);关于民主及其批评的"专题评论(Review Symposium)",见《政治学杂志(J Pol)》第53卷,第215、223—224页(1991)焦叔华·科恩的评论〔罗尔斯在这里指的是《政治学杂志》为罗伯特·达尔(Robert Dahl)1989年出版的《民主及其批评(*Democracy and its Critics*)》(New Haven:Yale University Press,1989)一书所开辟的专题讨论。参加讨论的有杰克·海格尔(Jack H. Hagel)、让·倬斯克·爱尔斯坦因(Jean Bethke Elshtain)、焦叔华·科恩以及罗伯特·达尔本人。焦叔华·科恩讨论文章的题目是:"制度论争……是否为原则性问题的有限审视所贬低。('… Institutional Argument... Is Diminished By the Limited Examination of the Issues of Principle')"——译者注〕焦叔华·科恩:《民主与自由》第13—17页(《芝加哥大学法律评论(U Chi L Rev)》存档的手稿),见詹·埃尔斯特(Jon Elster)编:《协商民主(*Deliberative Democracy*)》(1997即出)。〔本书英文版于1998年由剑桥大学出版社出版。——译者注〕

〔22〕参阅罗纳得·德沃金(Ronald Dworkin)"美国政治咒语(The Curse of American Politics)",见纽约书评(NY Rev Books)1996年10月17日第19页(其中对于为什么"金钱是对民主程序的最大威胁"进行了描述)。德沃金还强烈反对最高法院在巴克莱对法里奥(Buckley v Valeo)

[424 US 1(1976)]案例中的严重错误。见德沃金的文章,纽约书评第21—24页。还可参阅罗尔斯《政治自由主义》第八讲第十二节,见第359—363页(版本同注1)(巴克莱"使人震惊",并引发了"重蹈洛克纳(Lochner)时期错误覆辙"的危险)。

〔23〕参阅保罗·克鲁曼(Paul Krugman)"人口统计与命运(Demographics and Destiny)",见《纽约时报图书评论(NY Times Book Rev)》1996年10月20日版第12页。该文评述的著作包括彼得·彼得森(Peter G. Peterson)《美国会在老龄化之前成熟起来吗?即将来临的社会保障危机如何威胁着你、你的家庭、和你的国家(*Will America Grow up Before It Grows Old?How the Coming Social Security Crisis Threatens you, Your Family, and Your Country*)》(兰登书屋〔Random House〕1996年版),还包括查尔斯·莫利斯(Charles R. Morris)《美国退休人员协会:美国最强有力的院外集团和代际冲突(*The AARP:America's Most Powerful Lobby and the Clash of Generations*)》(时代图书公司(Times Books)1996年版)。

〔24〕参阅罗尔斯《政治自由主义》第一讲第四节,见第22—28页(版本同注1)。

〔25〕这里我依照《政治自由主义》第一讲第一节第二部分、及第四讲第五节第三部分中所做的界定,参阅本书第6、156—157页(版本同注1)。

〔26〕也许有人认为,合理多元主义的现实意味着对全整论说公平评判的最好形式必须只能是程序性的而非实质性的。斯图亚特·罕布什尔(Stuart Hampshire)在其著作《幼稚与阅历(*Innocence and Experience*)》(哈佛大学出版社1989年版)中就强烈地主张这种观点。然而,按我在上文中提出的,那几种形式的自由主义每一种都属实质性概念。完整对待这些问题的应该是焦叔华·科恩,请参阅其"多元主义与程序主义(Pluralism and Proceduralism)",见《芝加哥肯特法律评论(Chi Kent L Rev)》1994年第69卷第589页。

〔27〕我的确认为,正像我在《政治自由主义》第四讲第七节第四部分

中所主张的,"作为公平的正义"在政治概念家族中占有特殊的一席之地。但是,我的这种观点并非关于政治自由主义和公共理性观念的标准。

〔28〕参阅哈贝马斯《事实与规范之间:对关于法和民主话语的文稿(*Between Facts and Norms:Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*)》第107—109页(由维廉·莱格〔William Rehg〕翻译,麻省理工学院出版社1996年英文版)(哈贝马斯在这里界定了话语原则)。席拉·本哈彼伯(Seyla Benhabib)在她讨论公共空间模型(Models of Public Space)的著作《情势化自我:当代伦理中的性别、社区与后现代主义(*Situating the Self:Gender,Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*)》(路特里基〔Routledge〕出版社1992年版)中指出,"这种话语模型是惟一的既可与我们时代普遍社会潮流相匹,又能同诸如妇女运动(The Women's Movement)之类新社会运动那种要求解放的渴望相配的一种模型"。见同上书,第113页。她此前考虑过阿伦特(Aredt)的不可知论(Agnostic Conception)概念(本哈彼伯如此称之)与相应的政治自由主义概念。但我发现,她的公共领域概念所指恰恰是哈贝马斯的含义,亦即我在《政治自由主义》中指称的市民社会的背景文化,这是公共理性观念所不适用的领域。所以,很难将她的观点从某种关于政治自由主义与公共理性形式的观点中剥离开来。因此,政治自由主义在她的思路当中没有具体限定。与此同时,就我所看到的,本哈彼伯也没有努力说明:属于公共理性内涵的那些关于权利与正义的特定原则,不能用来阐释随着妇女运动所兴起的问题。我个人是怀疑这种阐释的可能性。关于本哈彼伯早期论说中的同样主张,可参阅席拉·本哈彼伯"自由对话与牵强附会合法化的批判理论(Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation)",见南希·罗森布鲁姆(Nancy L. Rosenblum)编:《自由主义与道德生活(*Liberalism and the Moral Life*)》第143、154—156页(哈佛大学出版社1989年版)。在这里,关于妇女运动的讨论方式是非常相似的。

〔29〕肇始于亚里士多德和圣·托马斯的关于公共善的观念,在很大程

度上构成了天主教道德与政治思想不可或缺的内涵。譬如可参阅约翰·芬尼斯(John Finnis)《自然法与天赋人权(*Natural Law and Natural Rights*)》第153—156、第160页(克拉伦敦(Clarendon)出版社1980年版)。还可参阅雅克·马里旦(Jacques Martain)《人与国家(*Man and the State*)》第108—114页(芝加哥大学出版社1951年版)。关于这种公共善的观念,芬尼斯的表述非常清晰,而阿奎那有时却在闪烁其词。

〔30〕吉米·瓦尔德伦(Jeremy Waldron)不允许政治正义的概念有所创新有所变化,因而他关于政治自由主义的批评是错误的。参阅吉米·瓦尔德伦:"宗教对于公共协商的贡献(Religious Contributions in Public Deliberation)",见《圣地亚哥法律评论(*San Diego L Rev*)》1993年第30卷,第817、837—838页。关于对吉米·瓦尔德伦批评的回应,请参阅劳伦斯·索拉姆(Lawrence B. Solum)"新公共理性(Novel Public Reasons)",见《罗尤拉洛杉矶法律评论(*loyola LA L Rev*)》1996年第29卷,第1459、1460页(文中写道:"普遍接受公共理性的自由观念,将有可能使政治话语出现充满活力的演变")。

〔31〕参阅本文注释2中我关于论说(doctrine)一词的界定。

〔32〕参阅本文第四节。

〔33〕这里请参阅罗尔斯《政治自由主义》第九讲第一节第一部分,见374-375页(版本同注1)。

〔34〕我这种想法得益于彼得·德马尼夫(Peter de Marneffe)。

〔35〕这里需要说明的是,关于正义的不同政治概念要代表的是对于宪政根本要旨和正义基本要件的不同阐释。而由于有关正义的概念和价值可以按不同方式接受,故同样的概念也会有不同的解释。于是,在政治概念的终极及其阐释的开端之间,并没有或者也不必要有鲜明的界限。尽管如此,一个概念在很大程度上还是要限定其诠释的可能性。否则,讨论和论争就无法展开。例如,宪法规定的宗教自由也包括不信教的自由,还包括政教分离在内。这里就可能引出教会学校是否可以接受公共基金的问题,接着的问题是,如果可以接受的话,应该以什么方式接受。这些

问题所包含的区别也许可以看作是如何去解释同一政治概念。一种回答是允许接受公共基金，而另外的回答则可能是不允许。或者换言之，这种区别也可以看作是两种不同政治概念之间的关系。在不考虑个别特殊问题的情况下，我们如何称呼这些区别到关系不大。重要的在于，因为公共理性的内涵是一组政治概念，所以它要能够容纳我们所可能需要的解释。我们似乎并不只是拘囿一个固定的概念，一种比对它的阐释更为狭隘的东西。这是关于肯特·格林诺瓦特(Kent Greenawalt)的评论，参阅其《个人良知与公共理性(*Private Consciences and Public Reasons*)》第113—120页(牛津大学出版社1995年版)。在《个人良知与公共理性》中格林纳瓦特认为，《政治自由主义》难以处理如何给出政治概念以确定解释的问题。

〔36〕参阅约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)《论自由(*On Liberty*)》第三章第1—9段(1859年版)，见《约翰·斯图亚特·密尔选集(*Collected Works of John Stuart Mill*)》第18卷，多伦多出版社1977年版(Toronto 1977)第260—275页(约翰·M·罗布逊[John M.Robson]编)。〔注意，罗尔斯这里讨论的是公民的政治自主性问题，它不同于政治学中关于国家自主性的讨论。国家自主性指的是国家可以看作是拥有对领土和居民控制权的组织，它可以系统地表达并推进自己的目标，而不是简单地反映集团、阶级或社会的需求和利益。参阅彼得·埃文斯(Peter Evans)等编《使国家回归(*Bringing the State Back In*)》，剑桥大学出版社1985年英文版，第9页。——译者注〕

〔37〕参阅本文第四节第一部分关于附加条件的论述和关于福音善事的例子。关于广义政治文化的详细讨论，请参阅整个第四节。

〔38〕当然，我在这里并不是试图去给问题一个盖棺定论，其原因在于我们只从公共理性所涉及的理由和因素上关注孩子。

〔39〕参阅本文第二节第二部分。

〔40〕参阅罗伯特·奥迪(Robert Audi)："宗教主张在自由民主社会中的位置(The Place of Religious Argument in a Free and Democratic

Society)",见《圣地亚哥法律评论》1993 年第 30 卷第 677 页。在这里,奥迪对世俗理性做了如下界定:"世俗理性是粗俗的一种理性,其规范力量并不明显地依于上帝的存在或神学意义上的考虑,或者也不依于作为宗教权威的人或机构的声明。"同上,第 692 页。这一定义是模棱两可的,它没有讲明在一种非宗教全整论说意义上的世俗理性和一种位于公共理性内涵之内的纯粹政治概念意义上的世俗理性之间的关系。根据其所特指的含义,奥迪关于世俗理性也必须同步获得宗教理性的观点,也许和我在本文第四节第一部分中称之为必要限定条件的东西有着相似的意义。

〔41〕参阅麦克·佩里(Micheal Perry)关于约翰·芬尼斯观点的讨论,其中否认同性恋关系与人类至善的相容性,见其《政治中的宗教:宪政视野与道德视野(*Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*)》第三章,牛津大学出版社 1997 年版第 85—86 页。

〔42〕这里我按照 T. M. 斯坎龙(T. M. Scanlon)在其"宽容之困难(The Difficulty of Tolerance)"中所表述的观点,见戴维·海德(David Heyd)编《宽容:一种难以捉摸的美德(*Toleration: An Elusive Virtue*)》第 226 页(普林斯顿大学出版社 1996 年版)。尽管整体都是介绍性的,但第三节的第 230—233 页部分与我们这里所讲的内容尤其相关。

〔43〕参阅罗尔斯:《政治自由主义》第四讲第三节第四部分,见第 148 页(版本同注 1)。

〔44〕参阅肯特·格林瓦尔特在其《个人良知和公共理性》一书中关于笃实信徒多样性(Diverse Fervent Believers)社会的例子,见该书第 16—18、21—22 页(版本同注 35)。

〔45〕参阅罗尔斯:《政治自由主义》第五讲第六节,见第 195—200 页(版本同注 1)。

〔46〕下面的例子说明宗教可以做到如此。阿布杜拉·阿穆得·安纳伊穆(Abdullahi Ahmed An-Na'im)在其《通向伊斯兰改革:公民自由、人权与国际法(*Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and*

International Law》一书第52—57页中(希拉丘兹〔Syracuse〕出版社1990年版),引介了对于传统伊斯兰教法(Shari'a)再思的观念。传统伊斯兰教法(Shari'a)是穆斯林的神圣法则(divine law)。〔伊斯兰教法是于公元8—9世纪形成体系的伊斯兰教最基本的宗教概念。——译者注〕阿布杜拉·阿穆得·安纳伊穆(Abdullahi Ahmed An-Na'im)的阐释要想为穆斯林所接受,他就必须表明这是对传统伊斯兰教法(Shari'a)的正确而且是最优秀的阐释。按照后来苏丹作家马穆得·穆罕默德·塔哈(Mahmoud Mohamed Taha)的著作《乌斯塔得》(*Ustadh*),安纳伊穆阐释的基本观点是,传统上对于伊斯兰教法(Shari'a)的理解是基于穆罕默德后期麦地纳时代(later Medina period of Muhammad)的教义。然而,穆罕默德早期麦加时代(earlier Mecca period of Muhammad)的教义才是伊斯兰教内在的和根本的启示录。安纳伊穆主张,麦加教义和原则的优越性在于,它反对偏执于现实和实践意义上的(在17世纪历史背景下的)麦地纳教义,原因是当时的社会还不具备实施的条件。现在历史条件发生了变化,安纳伊穆认为,穆斯林应该按照早期麦加时代的教义去阐释伊斯兰教法(Shari'a)。他指出,按照这种解释,伊斯兰教法(Shari'a)是支持宪政民主制的。前引书第69—100页。

尤其需要指出的是,早期麦加时代关于伊斯兰教法(Shari'a)的阐释支持男女平等,并支持信仰与宗教选择的完全自由。这两种支持同法律面前人人平等的宪政原则是一致的。安纳伊穆写道:

> 《古兰经(*The Qur'an*)》没有提及宪政主义,但人类理性的思考和经验表明,宪政主义对于实现由《古兰经》描绘的正义与美好社会是必要的。

> 对于穆斯林而言,伊斯兰教关于宪政主义的正当性阐释和支持是关乎重要的。由于所有人都能在宪政主义原则及其特殊规则上达成一致,这包括一致同意不论性别和宗教背景均应完全平等且不受歧视,所以每个人都可能有他或她自己关于达成一致的理由。

同上书第100页。(这是交迭共识的绝好例子。)感谢阿及尔·比尔格拉米(Akeel Bilgrami)提供关于安纳伊穆著作的信息,并感谢罗易·默塔荷得(Roy Mottahedeh)富有价值的讨论。

〔47〕参阅本文第三节第四部分。

〔48〕参阅罗尔斯:《政治自由主义》第一讲第二节第三部分,见第13—14页(版本同注1)(在那里我对比了公共政治文化和背景文化)。

〔49〕这里我要感谢丹尼斯·汤普森(Dennis Thompson)与我进行的富有价值的讨论。

〔50〕格林诺瓦特(Greenawalt)曾与富兰克林·伽姆维尔(Franklin Gamwell)和麦克·佩里(Michael Perry)展开讨论,因他们两人确实明显地将这种限制强加于宗教论说如何表达的问题上。参阅格林诺瓦特:《个人良知与公共理性》第85—95页(版本同注35)。

〔51〕一如既往,我认为公共政治文化区别于背景文化,并再次强调对于背景文化是没有任何限制的。

〔52〕有时,政治自由主义也遭致批评,说它自身也没有发展出关于民主的这种社会基础的解释,没有设计出支持民主的宗教和其他形式的结构。然而,政治自由主义确实认识到了这些社会基础并着力强调其重要意义。很显然,在一个宗教自由不受尊重和不受保护的社会中,关于宽容与宗教自由的政治概念是不可能存在的。因此,政治自由主义同意戴维·霍兰巴赫(David Hollenbach, S.J.)的看法。他曾经写道:

> 〔由阿奎那(Aquinas)所引发的变革〕并非是无足轻重的。他坚持,一个人的政治生活不是他所能达到的善的最高实现——这里暗含着有限政府的宪政理论根据。虽然教廷曾经拒绝接受近代以来大部分时间内大量发现的现代自由,但在我们本世纪的上半叶,自由主义已经使天主教再度改换面目。这些事件的社会知识史、以及自第二次梵蒂冈会议〔1962—1965年召开,会议主题是强调圣经及圣经研究的重要意义,并讨论与其他教会商谈联合事宜。——译者注〕以降

在天主教廷的经历等，所有这些记忆都使我相信，如果不同社会群体愿意就关于美好生活的不同憧憬(visions of the good life)进行对话并展开争论的话，持有这些不同憧憬的多种社群的美好生活就可能取得进步。

参阅戴维·霍兰巴赫(David Hollenbach, S.J.)："宗教之政治地位的背景：市民社会与文化(Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture)"，见《圣地亚哥法律评论》1993年第30卷第877、891页。如果关于公共理性的概念一定认识到宪政民主制这些社会基础的重要意义，并且已经明确这些社会基础是怎样强化其关键性制度的，我们就无须为这些问题再伤脑筋或浪费口舌。关于这一问题的考虑，我要感谢保罗·威特曼(Paul Weithman)。

〔53〕参阅罗尔斯：《政治自由主义》第六讲第八节第二部分，见248—249页(版本同注1)。

〔54〕参阅前引书，第六讲第八节第三部分，见第249—251页。我不知道废奴主义者和马丁·路德·金(King)是否考虑到他们自己满足了必要限定条件。但是，无论是否如此，他们应该能够考虑到。而且，他们业已知晓并接受了公共理性观念，并应该如此。关于这一点看法，我要感谢保罗·威特曼(Paul Weithman)。

〔55〕参阅路加福音(Luck)10:29—37。不难看出，福音故事(Gospel story)怎样用来支持互助道德责任的不完善性，这从康德在《道德形而上学探本(*Grundlegung*)》中第四个例子的说明里也可以发现，见伊曼纽尔·康德《道德形而上学探本(*Groundwork for the Metaphysics of Morals*)》(AK 4:423)，参见玛利·格里戈尔(Mary Gregor)译：《实践哲学(*Practical Philosophy*)》(剑桥大学出版社1996年版)。若仅从政治价值意义上去系统阐述一个适当的例子，可以考虑不同原则或其他一些类似观念的相异性。就像在天主教社会论说中所阐述的那样，行善的原则可以看作是给予穷人以特殊关怀。参阅罗尔斯：《正义论》第13节(哈佛大学出版社贝尔克纳普分社1971年版)。

〔56〕我要感谢查尔斯·拉摩尔(Charles Larmore)对关于这种话语形式的相关问题所进行的讨论。

〔57〕我将要提及另外一种话语形式,我称之为见证:它典型地发生于理想的、政治秩序良好的、和完全正义的社会中。在这种社会里,所有的投票表决都是公民根据他们最合理的政治正义概念投出的结果。虽然如此,也可能发生这样的情况:某些公民感到他们必须对既定制度、政策、或法律制度表达他们原则性异议。我以为,贵格会教徒(Quakers)〔或称公谊会会员。这是基督教的一个教派,由乔治·福克斯(George Fox)于1648年创于英国。此派注重上帝临格的神秘经验,称其为"内心之光"(the Inner Light)。——译者注〕虽然接受宪政民主制并服从其合法性的法律,但与此同时又可能合理地表达他们自己和平不抵抗主义的宗教原则。(与此相对应,在本文第六节第一部分,我还将提及天主教反对堕胎的案例。)但是,见证(witnessing)与公民不服从毕竟还是不同,区别在于见证并不诉诸关于正义的(自由)政治概念所表述的原则与价值。虽然这些公民从总的方面赞同支持宪政民主社会的合理的正义政治概念,但在这种情况下,他们仍感到他们必须不仅仅要让其他公民知晓他们坚决反对的深层基础,而且还必须提供这种做法证实他们的信仰。与此同时,这种对于信仰的证实又接受公共理性观念。虽然他们可能认为所有理性公民都自觉遵从公共理性所产生的投票结果未必是正确的或合乎实际的,但是,他们仍然承认这种结果是合法性法律,并承诺不践踏这种法律的义务。严格说来,在这样一个社会当中,是不会有公民不服从和蓄意抗议情况发生的。不服从和抗议所发生的社会,我称之为近乎正义、但并非全然正义的社会。参阅罗尔斯:《正义论》第55节(版本同注释55。)

〔58〕我曾经考虑过J.S.密尔里程碑意义的著作《女性的屈从(*The Subjection of Women*)》(1869),见《约翰·斯图亚特·密尔选集》第21卷(版本同注36)。在第259页中,密尔清楚地写道,一个合乎情理的广泛正义概念(包括我所谓的"作为公平的正义")必然包含男女平等的正义。坦诚而言,《正义论》关于这方面的论述不够明确。不过,这属于我个人的失

误,而非政治自由主义本身的不足。我对女性平等正义的广泛解释受到了下列著作及其作者的激发:苏珊·摩勒·奥克因(Susan Moller Okin):《正义、性别与家庭(*Justice, Gender, and Family*)》(基础书店〔Basic Books〕1989年版);林达·C·麦克兰(Linda C. McClain):"再思'原化男人':自由主义、联系和女性主义法理学("Atomistic Man" Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence)",见《南加州法律评论(S Cal L Rev)》1992年第65卷第1171页;玛撒·纳斯堡姆(Martha Nussbaum):《性别与社会正义(*Sex and Social Justice*)》(牛津大学出版社1998年即出。)〔本书于1999年由牛津大学出版社出版。——译者注〕(本书是她从1990年到1996年之间的论文集,包括"对自由主义的女权主义批评〔The Feminist Critique of Liberalism〕"这篇她于1996年所做的牛津阿木尼斯悌演讲〔Oxford Amnesty Lecture〕);以及沙龙·A·劳伊德(Sharon A. Lloyd):"创造女权主义对于约翰·罗尔斯政治自由主义批评的情势(Situating a Feminist Criticism of John Rawls's Political Liberalism)",见《罗尤拉洛杉矶法律评论(Loyola LA L Rev)》1995年第28卷第1319页。这些著作使我受益匪浅。

〔59〕参阅罗尔斯:《正义论》第70—76节(版本同注释55)。在那里,我讨论了道德发展阶段及其与"作为公平的正义"之间的相关性。

〔60〕然而,只要家庭可以有效地履行这一任务,并且和其他政治价值不相冲突,关于正义的政治概念并不对家庭形式作出任何具体要求(可以是异性结合的一夫一妻制,也可以是其他形式)。注意,对于"作为公平的正义"概念如何处理同性恋权利与责任的问题及其对于家庭的影响问题,这种意见开辟了一条思路。如果同性恋者的权利与责任与有序的家庭生活以及子女教育等问题能够协调起来,那么它们也和其他家庭形式一样,总是可以完全接受的。

〔61〕参阅奥克因:《正义、性别与家庭》,见第90—93页(版本同注58)。

〔62〕罗尔斯在《正义论》第13节中对差别原则有专门界定(版本同

注 55)。

〔63〕这种思想是我从焦叔华·科恩那里借来的，参阅其"奥克因论正义、性别与家庭（*Okin on Justice, Gender, and Family*）"，见《加拿大哲学杂志(Can J Phil)》1992 年第 22 卷，第 263、278 页。

〔64〕麦克·桑代尔(Michael Sandel)想把"作为公平的正义"之两原则一般性地适用于包括家庭在内的各种社会群体。参阅麦克·桑代尔：《自由主义和正义限度（*Liberalism and the Limits of Justice*）》第 30—34 页（剑桥大学出版社 1982 年版）。

〔65〕参阅密尔：《女性的屈从》第二章，见第 283—298 页（版本同注 58）。

〔66〕参阅罗尔斯：《正义论》第 16 节，见第 99 页(版本同注 55)。

〔67〕这里所用"关键(linchpin)"一词是奥克因的术语，参阅其《正义、性别与家庭》，见第 6、14、170 页(版本同注 58)。

〔68〕关于这种观点，请参阅罗尔斯：《政治自由主义》第六讲第三节第二部分，见第 221—222 页(版本同注 1)。家庭性别分工是否完全自愿，而如果是的话它需要什么样的条件，这是一个值得争议的问题。简要地说，这样的问题涉及合理(reasonable)解释和理性(rational)解释之间的区别。因此，一种行动在某种意义上是自愿的，但在另外的意义上就未必如此。按照理性解释，一种行动能够成为自愿可以理解为：即便存在条件不公正的环境，也要依照理性行事；若按照合理解释，自愿行动则可作另外理解：在所有周围环境也都平等的条件下理性从事。显然，文中对"自愿"的解释是其第二种意义：当所有的周围环境都是合理的或平等的情况下，就可以肯定人们的宗教信仰是自愿的。我在这些议论中已经假定，自愿行动的主观条件(无论可能是什么)是客观条件的反映或仅仅是对客观条件的说明。当然，要完整讨论这些问题就离题太远了。

〔69〕参阅维克多·R·福克斯(Victor R. Fuchs)：《女性的经济平等要求（*Women's Quest for Economic Equality*）》（哈佛大学出版社 1988 年版）。人们通常认为，性别分工的主要原因在于雇工歧视。本书第三、第

四章概括了驳斥这种说法的证据。而在第七、第八章，本书又进一步提出如何去做的问题。

〔70〕参阅本文第二节第三部分。

〔71〕参阅托马斯·J·柯里（Thomas J. Curry）：《第一自由权利：美国宪法第一修正案产生过程中的教会与国家（*The First Freedom : Church and State in America to the Passage of the First Amendment* ）》第139—148页（牛津大学出版社1986年版）。这里的引文见本书第140页。引文所使用的语言出自由亨利提出的"基督教教员委任创议案（Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion）"（1784年）的序言部分。注意，享有盛誉的帕特里克·亨利还对杰弗逊（Jefferson）"宗教自由创议案（Bill for Establishing Religious Freedom）"提出了郑重的反对意见。杰弗逊的提案在于1786年重新交由弗吉尼亚议会（Virginia Assembly）表决时成功获得通过。见柯里：《第一自由权利》第146页。〔需要说明，帕特里克·亨利（1736—1799）是美国革命时期著名演说家和领袖，《人权法案》的主要草拟者。安立甘教（Anglican Church）是新教圣公会派别之一，信奉圣经。后来，Anglican 也泛指各国圣公会。——译者注〕

〔72〕关于这些政治美德的详细讨论，请参阅罗尔斯：《政治自由主义》第五讲第五节第四部分，见第194—195页（版本同注1）。

〔73〕参阅詹姆斯·麦迪逊："纪念与告诫（*Memorial and Remonstrance* ）"（1785），见《建国者思想录（ *The Mind of the Founder* ）》第8—16页（鲍伯斯—梅里尔出版社〔Bobbs-Merrill〕1973年版，马尔温·梅耶斯〔Marvin Meyers〕编）。麦迪逊在第六节谈到早期基督教在罗马帝国对抗时的活力，而在第七和第十一节谈的是过去时代的国教腐败对于国家和宗教两方面都有的自然影响。麦迪逊在普林斯顿（新泽西学院）（Princeton〔College of New Jersey〕）遇到了宾夕法尼亚的维廉·布雷德福（William Bradford）。〔布雷德福（1722—1791）系美国革命出版家和爱国者，曾创办《宾州杂志（ *Pennsylvania Journal* ）》，反对印花税条例，"宾夕

法尼亚自由之子"的著名领导人。——译者注〕后来两人在通信中颂扬了宾州没有"国家化宗教(an establishment)"所产生的繁荣。参阅《詹姆斯·麦迪逊选集(*The Papers of James Madison*)》第一卷(芝加哥大学出版社(Chicago)1962年版)(维廉·T·哈钦森〔William T. Hutchinson〕与维廉·M·E·赖克尔〔William M.E. Rachal〕合编)。尤其请参阅麦迪逊1773年12月1日的信件,见前引书第100—101页;1774年1月24日信件,见前引书第104—106页;以及1774年4月1日信件,见前引书第111—113页。1774年3月4日布雷德福致麦迪逊的信中谈到,自由是宾州的精神(genius of Pennsylvania)。前引书第109页。麦迪逊的主张和下面我要提到的托克维尔的观点非常相似。另外还可参阅柯里:《第一自由权利》第142—148页(版本同注71)。

〔74〕政教分离原则保护公民不受教会干扰是通过保护人们改变信仰的自由权利来实现的。亦即,异端和背教不属于犯罪。

〔75〕这里所指是如下事实:从康斯坦丁大帝(Emperor Constantine)早期的4世纪开始,基督教就对异端进行惩罚,并试图通过迫害与宗教战争铲除他们认定属于荒谬的信条(例如,13世纪由英诺森三世〔Innocent Ⅲ〕〔又译依诺森三世(1198—1216),主张政教大权均应由教皇掌握,曾多次发动十字军。——译者注〕发动的针对阿尔比派(Albigenses)〔13世纪法国教派,宣扬善恶二元论,为十字军及宗教裁判所铲除。——译者注〕的十字军征战)。做这些事情需要国家的强制性权力。整个16、17世纪宗教战争期间,由教皇格列高利九世(Pope Gregory Ⅸ)〔罗马教皇(1227—1241)。支持十字军东征。——译者注〕所建立的宗教裁判所(Inquisition)一直非常活跃。当大多数美洲殖民地已经知道国教(establishments)的前嫌,他们便建立了不同类型的宗教(新英格兰有公理会〔Congregationalist〕〔特点是主张教派之间独立合作,不赞成设立宗教统管机构。——译者注〕,南方有圣公会〔Episcopalian〕〔特点是信奉圣经,主张圣职三级制和两种信礼。——译者注〕)。由于宗教派别的多元性以及美国人所赞成的宪法第一修正案,美国从来未定国教。迫害的激情曾经

是基督教的巨大祸根。马丁路德(Luther)和加尔文(Calvin)及其他新教(Protestant)改革家都曾蒙此祸害。直到第二次梵蒂冈公会议(Vatican Ⅱ)之前，这种情况在天主教廷中都没有发生根本改变。在第二次梵蒂冈公会议关于宗教自由的宣言(the Council's Declaration on Religion Freedom)中——《宗教自由宣言(*Dignitatis Humanance*)》——天主教廷承认了宗教自由原则是宪政民主政权的基础。宣言声明，宗教自由的伦理信条依据是人类尊严；其政治信条是关于政府在宗教事务中的限度问题；而宗教自由的神学信条涉及的是教廷与政治及社会现世的关系。无论大家的信仰如何，所有人都在相等意义上享有宗教自由权利。参阅《宗教自由宣言：关于在宗教问题上个人与社群的社会自由及公民自由权利声明(*Declaration on Religious Freedom* [*Dignitatis Humanance*]: *On the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters Religious*)》(1965年)，见瓦特·阿伯特博士(Walter Abbott, S. J.)编：《第二届梵蒂冈公会议文件辑(*The Documents of Vatican Ⅱ*)》[简称《梵二会议文件》——译者注。]第二卷，第675、692—696页(乔福儒—卡普门[Geoffrey Chapman]出版社1966年版)。正如约翰·科特内·穆莱易博士(John Courtney Murray, S.J.)所说："长期悬而未决的东西终于澄清了。教廷不再以双重标准去处理世俗秩序——当天主教处于弱势地位时是教廷享有自由，当天主教处于强势地位时是教廷享有特权而没有对其他人的宽容。"参阅约翰·科特内·穆莱易博士(John Courtney Murray, S.J.)"宗教自由(*Religious Freedom*)"，见瓦特·阿伯特博士(Walter Abbott, S. J.)编：《第二届梵蒂冈公会议文件辑(*The Documents of Vatican Ⅱ*)》，第672、673页。还可参阅由保罗·E·齐满德(Paul E. Sigmund)所做的导论"天主教与自由民主制(*Catholicism and Liberal Democracy*)"，见R·布鲁斯·道格拉斯(R. Bruce Douglas)与戴维·霍兰巴赫博士(David Hollenbach, S.J.)编：《天主教与自由主义：美国公共哲学论稿(*Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*)》(剑桥大学出版社1994年版)，尤其是该书第233－

239页。

〔76〕参阅亚历山大·德·托克维尔：《论美国的民主》第一卷第294－301页（佩里尼尔图书馆〔Perennial Library〕1988年版）（J. P. 梅耶〔J. P. Mayer〕编，乔治·劳伦斯〔George Lawrence〕译）。在讨论"美国宗教强而有力的主要原因"时，托克维尔说道，天主教神甫"都认为，宗教在美国产生温和影响的主要原因是政教完全分离。我可以毫不含糊地声言，在美国停留的整个时间内，我没有碰到任何人不同意这种看法的。无论是世俗居民抑或教职人员，无一例外。"前引书第295页。他继续写道：

> 那里曾经出现过宗教与世俗政府密切配合，通过恐怖和信仰两种手段共同支配人们的心灵；但是我敢说，当宗教与政府如此合作之时，宗教所犯的也是任何人都可能犯的错误；它为了当前而牺牲将来，并且通过获取没有权利的权力而丧失自己的合法性权威。……
>
> 因此，宗教不可能在与统治者共享物质强力的同时却不付出招致某种敌意的代价。

参阅前引书第297页。他评论道：这些观察结果不只是适用于一个民主国家。因为在这种情况下，一旦宗教寻求政治权力，它就必然使自己附会于特定政党，并付出遭致敌意的代价，所以，上述观察所得出的结果适用于所有民主国家。前引书第298页。谈及欧洲宗教衰落的原因，他总结道："我深刻认识到，这种意想不到的特定原因就是政治与宗教的密切结合。……欧洲基督教曾使自己与那个世界的政治权力的结合过于密切。"前引书第300—301页。政治自由主义接受托克维尔的观点，并认为它是目前对全整的宗教论说与世俗论说和平共处之基础所可能作出的最好解释。

〔77〕在这里，政治自由主义同意洛克（Locke）、孟德斯鸠（Montesquieu）与贡斯当（Constant）的观点；也同意康德（Kant）、黑格尔

(Hegel)和密尔(Mill)的看法。

〔78〕我这里使用的"对峙"一词是借用菲利浦·奎因(Philip Quinn)的术语。此种看法在罗尔斯:《政治自由主义》第六讲第七节第1—2部分中曾经出现过,见该书第240—241页(版本同注1)。

〔79〕我之所以使用"基本理由(grounding reasons)"一词,这是因为许多可能诉诸这种理性的人都将其看作合适的基础(proper grounds)或真正基础——包括宗教的、哲学的、或道德的等全整论说中的观点——去界定关于公共理性理想和正义政治概念的原则。

〔80〕有些读者自然已经读到罗尔斯在《政治自由主义》第243—244页的注释,该注释涉及的是该书第六讲第七节第二部分中的内容(版本同注1)。乍看起来(in the first trimester),人们很可能将其作为一种关于堕胎权利的主张。我本意并非如此。(它确实表达了我的一种意见,但我的意见并不是一种主张。)尽管当时注释的意图仅仅在于说明并证实那里上下文中所提出的如下陈述:"与公共理性抵触的全整论说,仅仅是那些不能为〔有关问题的〕政治价值之间的合理平衡〔或排序〕提供支持的论说。"但无论如何,留下疑点是我的过失。为解释我的想法,我曾经使用了关于堕胎权这一棘手问题的三种政治价值(当然有更多)。而在一般人看来,政治价值仿佛是不能适用于堕胎权问题的。我相信,如果这些政治价值在公共理性中得以适当阐发,关于这些价值的更详细阐释是可以形成某种合理主张的。我所指的不是达成最合理、最明确程度的主张;而且我不知道此种主张是什么,甚至也不知它是否存在。(我所说的更详细阐释,可以例见朱迪斯·伽维斯·汤姆森〔Judith Jarvis Thomson〕:"论堕胎〔Abortion〕",载《波士顿评论(*Boston Rev*)》第20卷1995年夏季号,见第11页。不过,我还是想做一些附带的说明。)为了说明问题,我们假定在公共理性中存在一种关于堕胎的合理主张,但却不存在相应的政治价值平衡或价值排列主张去否定堕胎权。那么,在这种情况下,而且只有在这种情况下,否认堕胎权的全整论说才会和公共理性相抵触。然而,如果它能很好满足广泛意义上公共理性的必要限定条件,或者说至少也能够在一

定意义上满足这种条件，它就已经证明了公共理性。当然，全整论说尽管不是完全不合理，但在某个或某几个问题上可能是不合理的。

〔81〕参阅：罗尔斯《政治自由主义》第六讲第七节第一部分，见第240—241页(版本同注1)。

〔82〕关于这种主张，请参阅卡丁纳尔·约瑟夫·伯恩纳丁(Cardinal Joseph Bernardin)："和谐伦理学：一种什么样的理论框架？(The Consistent Ethics: What sort of Framework)"载《起源(*Origins*)》第16卷(1986年10月30日)，第345、347—350页。卡丁纳尔所提出的公共秩序观念包括以下三种政治价值：公共安宁、人权根本保障、以及在一个法制社会中道德行为准则的普遍接受。他还进一步指出，不是说所有道德命令都可以转换成法律禁令，并认为保障人们生活和基本人权是政治与社会秩序的根本之所在。他希望，应该在这三种政治价值基础上去证明否认堕胎权利的正当性。当然，我在这里无意评说卡丁纳尔的主张，而只是想说明这在某种形式上显然涉及公共理性。至于说这种主张自身是否合理、或它是否比相对应的主张更合理，则另当别论。正像任何一种公共理性的推理一样，这种推理可能属于谬误、或根本就是错误的。

〔83〕就我所知，这种观点类似于约翰·考特尼·穆拉伊神甫(Father John Courtney Murray)的观点。神甫提出了天主教会在关于避孕问题上应坚持的立场。参阅其《我们坚持如是真理：天主教关于美国主张的反映(*We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*)》第157—158页(席德与沃德〔Sheed and ward〕出版社1960年版)。也可参阅马里奥·科默(Mario Cuomo)于1984年在诺特丹讲席(Notre Dame)上关于堕胎问题的演讲，见《不胜言语：马里奥·科默言论集(More Than Words: The Speeches of Mario Cuomo)》第32—51页(圣马丁〔St Martin's〕出版社1993年版)。感谢莱斯丽·格里芬(Leslie Griffin)与保罗·魏茨曼(Paul Weithman)，他们和我讨论并澄清了在这一问题上的观点。前面这些注释以及我对于穆拉伊神甫观点的认识都离不开他们的帮助。

〔84〕这里所谓两种道德能力，指的是关于正义的概念能力和关于善的概念能力。参阅罗尔斯：《政治自由主义》（版本同注1），尤其请参阅该书第一讲第三节第二部分，见第19页；第二讲第七节第一部分，见第81页；第三讲第三节第三部分，见第103—104页；第三讲第四节第一部分，见108页。

〔85〕参阅前引书，第六讲第四节，见223—227页。

〔86〕有时"规范化(normalization)"这一术语用来指称这种情况。例如，人们具有特定种类的基本宗教关怀或哲学关怀；或具有特定种类的自然基本需要。而且，人们自我潜能(self-realization)的发挥可能具有某种特定模式。托马斯主义者(Thomist)可能认为，我们总是首先欲求其他甚至我们自己也不知道的东西，即神之圣见(the *Visio Dei*)；柏拉图主义者(Platonist)将会认为，我们为善的理想(vision of good)而奋斗；马克思主义者则认为我们的目的是追求人类的自我完善(self-realization)。

〔87〕交迭共识概念在罗尔斯《政治自由主义》一书的许多地方都有讨论（版本同注1）。尤其请参阅该书第四讲，并请参考注释中的说明。

〔88〕参阅前引书（平装本）第XVⅢ页。

〔89〕参阅本文第三节第二部分。有时人们会问：为什么政治自由主义把政治价值奉为这么高的价值，好像只有在与超验价值比较而言来评判政治价值时才能做到如此。但是，就像人们在文章中所看到的，政治自由主义不做这种比较，或者说它不需要如此进行比较。

〔90〕关于这种提法，请参阅麦克·J·桑代尔(Michael J. Sandel)关于《政治自由主义》的书评，见《哈佛法律评论(Harv L Rev)》第107卷第1765、1778—1782页（1994年），并可参阅麦克·桑代尔最近出版的：《对民主之不满：美国人对公共哲学的寻求(*Democracy's Discontent: American in Search of a Public Philosophy*)》第21—23页（哈佛大学出版社贝尔纳普分社1996年版）。

〔91〕也许有人认为，政治概念不涉及（道德意义上的）正确与错误。如果这样认为的话，那将是一种错误，而且简直是一种谬论。就像我开始

业已强调指出的，关于正义的政治概念本身就是一种内在的道德观念。正因为如此，它们才属于规范价值。另一方面，有人也会认为，相应的政治概念的确定实际上就是在人们通过政治来确定他们既定制度的方式中实现的——假定就像政治制度的产生那样。按照这种看法，由1858年所盛行的那种奴隶制度而论，林肯的批评肯定不是一个政治问题，而是道德是非问题。说政治的(the political)(概念)是由人们的政治(politics)决定的，这不失为使用"政治的"这一术语的可取方式。诚然可以如是理解，但这种意义上的政治概念就不再属于规范性概念，因而它也就不再是公共理性的一部分。我们必须牢固坚持把政治的观念作为一种根本类别，并且使之能够概括作为内在道德价值的关于正义的政治概念。

〔92〕参阅本文第三节第二部分。

〔93〕参阅罗尔斯：《政治自由主义》第二讲第三节第二至第四部分，见第60—62页(版本同注1)。主要的观点可以简要表述如下：(1)理智的(reasonable)人们并不全都坚信同样的全整论说。这种情况实际是每个人判断力担当(burdens of judgment)的结果。参阅本文注释95。(2)人们坚信的许多合理论说未必都是真实或正确的(true or right)(比如从一个全整论说内部所得出的判断)。(3)坚信如何一种合理的全整论说都属于合理的做法。(4)我们承认，坚信不同于我们自己信条的其他合理论说的人也是合理的，而且当然不能因为信条不同就认为他们是不合理的。(5)如果我们信奉一种学说而超越了对于这种学说合理性的认识，我们也不能算作是不合理的。(6)在理智的人们看来，运用手中权力、即便是自己应该拥有的权力，去压制其他虽属合理但和掌权者自己信条不同的论说，这种做法是不合理的。

〔94〕参阅本文第六节第三部分。

〔95〕此类担当在罗尔斯：《政治自由主义》第二讲第二节中有讨论(版本同注1)。大致而言，这些担当是合理人同理性人(reasonable and rational persons)之间合理分歧的根源和原因。它们涉及到权衡不同证据和不同价值及诸如此类的问题，既影响到理论判断也影响到事实判断。

〔96〕参阅前引书第XVⅢ页。

〔97〕参阅前引书第二讲第一节第一部分，见49—50页。

〔98〕参阅前引书第二讲第二节至第三节第四部分，见54—62页。

〔99〕参阅前引书第四讲第一节第二至第三部分，见135—137页。

〔100〕参阅前引书第九讲第二节第一部分，见393页。

〔101〕请注意，无论宗教对于民主制的反对意见，抑或独裁对于民主制的反对意见，都不可能是通过公共理性得出来的。

〔102〕参阅本文注释3。

〔103〕参阅罗尔斯：《正义论》第35节(版本同注35)(对于不宽容者的宽容)；并参阅罗尔斯：《政治自由主义》第五讲第六节第二部分，见第197—199页(版本同注1)。

* * * * * 〔关于《正义论》和《政治自由主义》之间的逻辑发展，还可参阅罗尔斯：《政治自由主义》1996年版的"平装本导言"部分，见该书第XXXVII - LXII页，另外该书1992年精装本导言也有所涉及，见第XV—XXXVI页。——译者注〕

当代自由主义的转型及出路

——访法国著名社会学家杜兰教授

陈　彦

陈:我希望我们的话题围绕着自由主义的话题进行,能否请杜兰先生先就什么是自由主义作一个定义? 自由主义目前在中国知识界是一个很热门的话题,我们希望将法国思想界在此方面的思考传达给中国知识界,您最近对关于自由主义的问题有较多的思考,请给予简单的介绍。

杜:在西方,自由主义可以划分为意义完全不同的两种类型:一是政治自由主义,一是经济自由主义,如托克维尔便是一个政治自由主义者,而完全不是经济自由主义者。政治自由主义基本是指制定一套制度化的、政治的法律的规范以约束利益的无孔不入。经济自由主义的真实名称其实就是资本主义。目前我们谈得最多的就是指经济自由主义。从历史经验来看,经济自由主义的发展或早或晚总会冲破旧的政治制度的束缚,取得经济的自由发展。作为市场经济的自由主义,它拒绝一切来自外界的控制,利用包括人类劳动在内的一切资源为其自己的目的服务。换句话说,自由主义是摧毁那些外在于它的政治与社会的控制,当然这些控制经常是负面的,资本主义是对一种自我调控的经济宰制整个社会现实的确认。

正是从这个意义上讲，我讲我们这二十年来所经过的正是一个自由主义的转折时期，一个冲破旧体制对经济束缚的时期。战后，整个世界基本上经历了一个经济、社会和民族国家的整合过程，也有意识形态的因素，但主要是经济、社会及民族因国家的发展。共产主义体系，欧洲的社会民主模式，拉丁美洲的人民民族主义，后殖民时代的民族主义道路等。无论是由于战后的重建，革命后的建设，民族国家的创建，无论是以民主还是非民主的方式，世界各国都进行了这一建设工作。经过了一段时间的建设之后，这种政治社会的控制变得越来越不利于经济的发展。如在苏联自70年代后就没有经济增长了。在民主与"半"民主的社会，如拉丁美洲不合适的投资，资源的滥用，保护主义的盛行，腐败的滋长，新行会主义等。这一形势使得从60到70年代，在世界范围内出现了一种上述民族国家的整合过程走向衰落的现象。相对应变是冲破旧的束缚力量的兴起，就此人们经常用"一体化"这一个词来形容这一现象。一体化这一概念经常表示一种在全球建设一个同样的"市场社会"的意思，所谓市场社会，自然是指市场经济，加上民主政治甚至文化宽容，但这仅仅是一种想像。我对此的看法是，这一现象并非"一体化"，而是一个转折，一个摧毁旧制度的束缚而重新建设一个新的制度控制的转型期。这就是我所称之的"自由主义转型期"(Transition liberale)。欧洲的发展是一个十分典型的例子。美国有里根的自由化时期，英国有撒切尔夫人的改革，法国对此采取抵抗的态度。总的来看，战后的这种整合重建渐渐走向衰落，代之而起的是一种自由化的新冲动。不过很快，至80年代中，由于经济危机，又有人起来呼唤建立新秩序，新的政治，社会控制系统。在欧洲，丹麦与荷兰先行一步，瑞典仍停留在老模式

上，结果引起危机。从目前看，欧洲的这一自由主义转型已经完成，从世界范围看也基本完成。这种自由主义之转型的明显的后果是日本的危机，南韩的危机，无论国际金融流向的因素影响有多大，国内问题仍然是最重要的。因为是民族国家内部制度的转型，这一过程所提供的教训是任何完全放任经济，由经济自我调控的思想都是经不起实践的检验的。自第二次墨西哥金融危机以来，这种完全的经济自我调控的想法已被抛弃，目前我们所面临的问题并不是怎样进行自由主义转型，而是怎样走出自由主义转型。

陈：学界经常将法国自由主义传统与英国自由主义传统相区别，将卢梭到康德这一线的自由主义看成某种"积极"的自由主义，您对此怎样看？

杜：卢梭的自由主义，尤其是其直接民主概念，大家都应接受的总体意志概念，这是一种直接导向专制的概念，甚至可以说毛是卢梭的学生，当然不是英国自由主义者，如洛克的学生。一个世纪前，英国霍布斯就提出了同卢梭相同的理论，他为列维坦辩护，这是当时的共产党中央委员会的代称，只不过那时不这么称谓罢了。

今天我们所讲的是走出自由转型，其实是说我们应接受一个双重限制，经济对政治的制约和政治对经济的制约。我同时还提出了另一层制约，即文化对政治与经济的制约。我们这个时代应该学会管理一种经济的相对的自律，使它同社会生活的其他方面相对分离，放弃对社会的总体想像，无论是自由主义的还是共产主义的，或民族主义的总体设想。今天看来，所有对社

会的总体设计，同一的排他性的设计都是非理性的。为什么？原因很简单，即是今天一个社会已不是互相隔绝的，社会的运行不再仅仅是民族内部事务，一个社会有多重被操纵的层面，如英国，此前的英国政治，英国经济，英国文化基本上是发生于英国的，今天，经济已经全球化，文化经常是独立于政府的，地区的，社团的，妇女的等等都并非国家政权可以控制的。我认为政治在民族国家的层面仍然是基本的要素，但都必须看到，这一要素控制的范围在减少，我们应该预见到一个相对独立的政治、经济、文化层面的社会运作。

陈：在世界经济一体化的大背景下，中国走进了 90 年代，中国的改革开放正将中国引入市场经济，但政治上的开放似尚未到来。

杜：目前的中国，在我看来，极权主义回潮的可能性仍然存在，但整体走向是经济自由主义，政治上的权威主义。同俄罗斯相比，中国的路似乎是可取的，历史告诉我们不能一旦采取某种制度，这种制度就成为专一的，排他的，中国的下一步如果是放开社会的各层面的自我运作，如思想的自由，教学的自由，使社会中的各层面，各子系统能够相对独立的运作，那么这一方向就是符合世界发展的大潮流的。中国是否回到过去的共产主义制度模式上去，我认为可能性极小，但回到中华大文化主义、民族主义的意识形态上去则是可能的。

陈：西方学术界似乎对革命这一传统有不少的反省，怎样看待法国大革命这样激进的同旧制度断裂的努力？是否因为共产主义革命的挫折就否定法国革命以来的传统？

社：一个社会转型是可以以一种渐进的方式进行的。从欧洲历史来看，近代社会的变革并非总是以政治、文化的彻底断裂为代价的。英国的情况是人所共知的，英国革命并没有引起社会断裂。今天的英国社会，仍然是一个17世纪意义上的阶级社会。法国情况如何呢？托克维尔曾指出，法国的旧制度的中央集权为法国大革命的中央集权所替代。德国与日本的情况是，社会是由国家政权哺育成长的，其实在这一点上，法国也一样。同人们经常谈的相反，社会的变革并非是同过去的彻底断裂。变革的特点不是彻底断裂，而是部分断裂，部分延续，无论是法国革命还是英国革命。为了回应您的问题，什么时候，什么情况下断裂是必须的和大强度的呢？那种完全封闭的社会制度，拒绝现代化的文化体系。如西藏的喇嘛会成为西藏现代化的领导力量吗？拉美的情况也很可以说明问题，一些农场主甚至成为国际金融炒家，但对其国家现代化则毫无兴趣，阿尔及利亚的情况也有类似的地方。

中国传统文化是一种集体主义的文化，一种比较倾向于控制的文化，在这样的一种制度下，断裂是必须的，尤其是经济的断裂。俄罗斯本世纪初的情况就是这样一种情况。一方面当时俄罗斯的经济增长很快，是欧洲经济增长最快的国家，但是俄罗斯的寡头集团，政治制度，宗教体系则是同经济发展完全相矛盾的，因而导致了断裂。

亚洲的情况是，政治精英即是现代化的动力，又是民族主义的。一些国家和地区较快进入民主，如南韩和台湾，但另一些国家则是一种威权主义的发展方向。从目前情况看，中国一方面是政治上的威权主义，一方面是经济上的自由主义，这一运作方

式能够较好地控制社会的转型过程，能够使经济独立于政治，社会的这一进程较稳妥地进行，但是我必须指出，最关键的检验是中国文化能否从政治控制中解脱出来。所以我觉得宣称所谓亚洲价值是十分危险的，以一种集体主义的总体模式去对抗一种个人主义的总体模式是一种没有前途的思想方式。我们注意到，宣称亚洲价值最起劲的国家也是亚洲金融风暴影响最严重的地区。

中国的情况是目前这种政治威权，经济放任的局面是不可以持续的，下一步文化的发展是关键。如果中国知识分子，中国新闻媒体可能从国家控制中解脱出来，那么中国社会内部各层面的分工加强，相互独立的可能性增大；假如相反，中国就可能走向一种强权的民族主义式的路上去，相当于当年的德意志帝国或者日本帝国制度。

陈：中国的情况是，一方面有一种民族主义的倾向，一方面又有自由主义的呼声，中国官方和知识界人士似乎都在寻找一种可以替代以往的意识形态的东西，但现在这种意识形态还没有出现。

杜：我对此的回答是，鉴于中国目前的情况，一种自由主义的回答，是不可能的又是危险的；一种民族主义的回答是可能的，但却是极为危险的。惟一的出路，惟一的回答应该是民主的，是社会各层面互相独立的民主，是国家政权无法垄断社会生活的民主。从这个意义上讲，我是十分赞同柏林所讲的消极自由的。法国政治哲学家克劳德·勒弗尔(C.Lefort)曾经讲过，民主并不是要人民坐到国王的位置上去，而是要取消国王的位置，即所谓

"中心空置"概念。建立这样一种民主,我以为中国知识分子必须也能够起到很大的作用。知识分子的作用就是建立一个自治的独立的文化空间,独立的舆论世界,一种同政治世界保持独立的舆论和文化世界,一种可以向经济世界提出监控和制约的独立的文化世界。

对于整个中国的前景,我还是较为乐观的。由于中国人口众多,假如中国回到过去那种纯粹极权主义的时代,它会同西方割断联系,而中国目前是不可能同西方断绝联系的。不过五十年后,三十年后,中国有没有可能走向威权的民族主义,我不敢保证。如果在此期间,中国知识界,传媒界真正发展起来的话,则可以至少抑制向民族主义发展的可能。

陈:如今中国有人以西方民主也有问题和欠缺效率为由拒斥现代民主。

杜:西方民主确实有问题,不过我应该说现在已有很大的好转,前一段时间问题较多,其实并非民主本身有问题,而是对自由主义幻象的迷恋造成的问题,这种幻象认为民主是完全放任市场自我调控。这种趋势造成社会贫富差距增大,社会边缘化现象增加,造成政治失掉合法性。这种现象自然还会继续下去,但这一趋势已经有所扭转。由于政治失去合法性,意大利的政界,日本的政治人物在社会上已到了被人鄙视的程度。法国的情况较为复杂,但也说明政治、政治人物曾一度失去主动性,或者无所适从。从目前美国总统克林顿的身上我们可以看到,尽管有各种各样的问题,人们利用性问题等来搞臭民主党,但美国选民仍然拥护民主党,因为他们认为民主党可以采取政治主动性来改

善教育、卫生条件等。即是说，最近二十年来的“自由主义转型期”使民主建制受到损害。在这期间，或者政治上采取弃权的态度，任使社会贫富差距扩大，或者像法国1995年底大罢工所显示出的那样，政界左右两派都手足无措，拿不出像样的方案出来。这是自由转型期对民主生活的腐蚀。

一旦政府提出方案，将经济与社会目标联系起来，或者偏重经济目标，或者偏重社会目标，那么就是有了政治选择，有了左右之分，有了政治的主导性。法国在贝雷戈瓦政府期间，人们认为其政策比右派还右，而实际上右派左派都无所适从，而现在已不再是这种状况。甚至从整个世界看，不仅仅是在欧洲，政治主动性正在回潮，民主生活在加强，拉美的情况就如是，尤其是墨西哥。当然并不是所有国家，如日本，日本政治制度似乎还没有赢得足够的信任。

陈：民主是一个西方概念，但共产党也讲民主，所谓人民民主，民主是否有地域或文化之分？

杜：民主的意义应该是普世的，在各国都应该有同样的涵意。法国人所讲的“自由，平等，博爱”其实将民主的意义概括得很准确。第一，民主意味着对国家权力的限制。第二是公民权的保证，政治制度的代表性。第三是法制国家。没有这三个要素，便没有民主。19世纪初，美国，英国，法国的民主制度就有局限，当时的代表制代表一个受过教育的中产阶级。在英国直到1884年，工人都没有选举权，在法国，妇女是在1945年才取得选举权的。将一半的人口排除在选举之外，这自然是民主十分不健全的表现。我再重复一遍，民主不能用多种定义，民主就是

以一种政治制度来代表各社会集团的意愿，而这一制度本身又有能力来限制国家政权的权力，这一制度以一个民族，共和国，城邦等等作为自己的地域框架。

杜　兰（Alain Touraine）1925 年 8 月生于法国埃芒维勒市（Hermanville－sur－mer），1945 年就读于国立高等师范学院，并在 50 年代初先后在美国哈佛、哥伦比亚、芝加哥等大学深造。60 年代之前任职于法国科学研究中心（C.N.R.S.）等研究机构。1965 年获国家博士学位。1966—1969 年执教于巴黎第十大学（Paris－Nanterre）。1958 年创办工业社会学研究室，1970 年扩大为社会运动研究中心。1981 年创办社会学介入与分析中心并任该中心负责人至 1993 年。他目前同时兼任整合委员会、世界银行持久发展委员会、拉美学会、国立高等师范学院理事会成员。他亦是美国艺术学院及波兰科学院外籍荣誉院士和欧洲科学院院士，并拥有日内瓦、蒙特利尔等多所欧美大学的荣誉博士头衔。

杜兰教授的主要著作有：*Le mouvement de mai ou le communisme utopique*（1968）；*La société post-industrielle*（1969）；*Pour la sociologie*（1974）；*Un désir d'histoire*（1977）；*La voix et le regard*（1978）；*Le retour de l'acteur*（1984）；*Critique de la modernité*（1992）；*Qu'est-ce que la democratie?*（1994）；*Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*（1995）；*Le grand refus*（1996）。由于他在学术上的贡献，曾获国家颁授法国高级荣誉勋位勋章，法国高级国家功勋骑士团勋章等荣誉。

精英的抱负与自由主义[1]

——与哈维·曼斯费尔德的访谈

容　迪

容：首先请您谈一下自由主义政治哲学在西方的发展史。你较为独特地把自由主义追溯到意大利文艺复兴时期佛罗伦萨的马基雅维利。

曼：自由主义首先是一种思想，倒不主要是实践和制度，而是实践和制度背后的思想。自由主义是一个庞然大物，大到可以将其理解为整个的现代性——既关于什么是现代。自由主义现象包括各种自由主义的努力，以及反自由主义的各种努力，如种种保守主义和传统主义。其规模远远宽泛于今天所指的自由主义。自由主义可以说是源于马基雅维利，虽然马基雅维利明明白白的不是一个自由主义者。今天的《华尔街时报》有专文谈论千禧年，被访者被问及过去千年中最为重要的变化。（像我意料之中的一样，最有意思的是索尔任尼琴的回答。）[2]我认为，最重要的变化应该是这个问题本身的提出：把变革和创新作为最重要的，我们生命的意义始于对新的追求。这种思想开始于马基雅维利：为了新奇而寻求新奇。新的事务是好的，好的事务必然是新的。进步的概念和对进步的追求是自由主义重要的一部分，马基雅维利是始作俑者。自由主义在政治上更严格地定义

是指一个由权利构成的社会。这里的权利是人的权利，而不是某个人群、某个种族、某种性别的权利。因此，自由主义是普适性的，是有关人性的理解和原则。基于一个固定、不变的人性，不可以从你那里夺走的人性。你总是具有这种人性，你的所有权利就基于这种人性。其来源不是他人，也不是由政府赋予你。

容：关于人性的问题，有很多不同的看法和争论，自由主义面临着对人性理解的危机。

曼：自由主义正在面临这一危机：单一、固定的人性的存在受到怀疑。卢梭就认为是历史〔过程〕而非固定的天性……到了尼采，这种认知达到高潮，远远超出卢梭。达尔文的人性进化论也是一种来源。这些认知至少对单一人性和固定的权利提出质疑。

容：在西方，个人作为最基本的、同时也是终极的单元以用来建筑正式的政治社会制度安排，因此提出人的本性的问题，以及与人性相关的各种权利。现代西方，如霍布斯，提出了自由作为免于外在干扰的定义（消极定义）。中国传统中，人性是在几种明确的社会关系之中定义的，存在于一定的社会过程之中。这些关系和过程构成个人的重要部分。个人不是社会海洋中的孤岛。（当然，消极定义的自由在西方也是现代才发生的。）

曼：霍布斯和洛克以及其他早期的自由主义者把个人定义为一种在社会之外的可能状态——自然状态(the state of nature)。那是早期的自由主义。不过这种自然状态论的影响一直延续至

今，约翰·罗尔斯的“原初位置”(original position)概念就是一个例证。但自然状态论更多地被一种对个人在自由社会(或自由民主社会)中的理解所取代。自然状态论太过抽象而失去了说服力。把人的各种社会关系、各种利益构成全部抽空，是过分的抽象化。人以衣裹体，人有所喜所厌、远近亲疏、亲戚朋友、以及共同文化。自由主义不是要毁灭所有这些，而是去试图重新定义。自然状态概念是用来把社会关系重新定义为一种不太过强求、太过骇人、太过于集中权力，由此使人们可以在生活中彼此之间有一些距离，也不总是有某种主宰的权威高高在上。

容：被自由主义者认为是根本的那些权利，需要来自于对个人的某种理解。这里的个人即是抽象的又是具体的。抽象意味着所有的个人都有的共性；具体是指每一个实际的个人。这些都需要回到对个人的定义，以及对人性、对某种原初状态的假设。盖尔纳(Earnest Gellner)曾经有“在石器时期的人手中的未决定票(the swing vote of the stone age man)”一说，意指伦理学和政治哲学中对人性的探讨基于某种假设的天然、原始状态。卢梭、霍布斯、黑格尔等理论体系都需要这类预设。

曼：自由主义并不积极(正面)地给出定义，而是消极定义——那些消极的特点使人游离在社会化过程之外。譬如，你需要自我维护(self－preservation)。但这并不告诉你什么是自我，以及为什么你要维护这个自我。只不过是说人们确实有这种欲望。在霍布斯那里，没有对自我的积极定义。

容：在你的著述中，你看起来是预设某种人性的。有些人想要提

升自己，想要出众和超前，他（她）们更关心创造。而其他的人想要从前一类人的创造中获利；这些人更加关心舒适和安全。你把这两种人称为自由主义者（的少数）和民主大众（的多数）（the liberal few and democratic many）。自由主义曾经是一种解放（liberalism as liberation）。你在纪念美国独立战争二百周年的文章中，提出关于革命的权利。这种角度在今天的消极自由主义论述中很少有。自由主义本可以是一种强大的道德来源。当我在80年代第一次接触到罗尔斯的著作，我为道德意义上的自由主义论述的缺失而感到困惑。七八十年代的罗尔斯用分析哲学巧妙地讨论社会正义问题是在已经建立的自由社会的背景之下。我最近向陆柯（Steven Luke）直接提出了这种困惑，因为他也认为当今的自由主义者有过多的道德断言。在你的著述之中，一个自由社会的建立与捍卫是主要的问题，而不是把它的存在当作不言而喻。

曼：相对于今日的西方，早期的自由主义，作为革命思想的自由主义对中国来说更有相关性。作为解放与革命的自由主义关怀的是整个自由社会的建立。而晚近的北美自由主义〔指罗尔斯理论〕把自由社会的存在当作不言而喻，类似于马克思主义。罗尔斯关心的是在自由社会的前提之下，社会中"最不利的"的人（"the least advantaged"）。他不考虑作为整体的自由社会；也不考虑政治的现实实践——从政的人总需要冒险，需要一种优秀的人，那些更为有创业精神和那些要改良社会的人。那是一些相信进步的人，不光是意识形态和意见意义上的进步，更是可以承担生死风险的那些人。你可以称他们为冒险家，承担的是在经济和政治意义上的风险。

容:如果自由社会的建立需要有抱负的人(ambitious men),这种自由主义与卢梭、尼采、黑格尔又有什么区别?你所关心的那些有抱负的精英,那些冒险家,以至于更加广义的公共精神(public－spiritedness)正是晚近西方自由主义所要防范的“积极自由”——向他人行使的权力。你的著述主要关心的是自由主义的少数,而不是民主大众的多数。

曼:我的这种关心源于一个事实,即大多数人往往持漠不关心的态度。他们持续地需要这种少数的存在。亚里士多德总是强调这种少数和多数的区分。今天我们不再用这种语言,而只是说人民;而人民中的少数与多数的事实上的区分则没有得到足够的重视。自由主义的少数在黑格尔那里是被低估的,因为黑格尔总是在讨论一个理性社会(rational society)。自由主义的少数是要冒险的,而冒险并不总是理性的。理性往往反对冒险。理性选择(rational choice)理论所呈现的是理性的人是让他人去冒险,而自己希望在他人的成功之上“免费乘车”(free ride)。冒险总是在一定程度上具有一定的公共精神,但同时抱负也是为自己的——既是公共精神的,又是自我中心的。在这种意义上,有抱负的人也不是理性的。你可能确实要造福于整个社会,但你也先要确保自己为此而得到承认(recognition)。对于黑格尔来说,承认是一个理性过程——通过他人而考虑自己,而自由主义者的抱负(the liberal ambition)是考虑自己先于他人。

容:换言之,一个自由社会的建立和保持需要两类不同的私利:有些人“免费乘车”得益于公共物品(public goods),有些人想要

与众不同。这些与众不同的少数是通过冒险来自我实现的。但私利如何飞跃到公益——即一个自由社会的建立和维护?

曼:自由主义者的抱负有益于整个社会是因为他们把公益的发展作为自我实现的惟一途径。在政治领域,伟大的总统、受到尊敬的议员等等都是那些忠于职守的人。他们不是只有简单的自私,不惜任何代价地握紧自己的公职(public office)的那些人;(容:这点与时事很有关系〔指克林顿弹劾案〕。)也不是那些庸才,或犯过严重错误的人。

容:所以你认为有些人就是有这样为了公益的抱负?抱负是古今皆有的。也许古时更多,至少从历史记录来看。因为现代以前的历史倾向于记录伟人的事迹。但我的问题是,为什么同样的抱负在今天就能够创造出一个自由的社会?在穆勒的著作里,有那种不注重具体个人私利的人物。你的叙述中,这些人是现代的知识分子和商人。你在一开始就把自由主义的定义与现代性相联接。而用抱负的发挥过程定义自由社会和自由社会的创建,就预设了某种现代条件。这里存在着一个因与果的问题。

曼:自由主义意欲创造那些特定的现代条件,在这些条件下,你可以通过扩大公益来满足自我的抱负。你的抱负可以通过从商来表达,而不一定要成为〔古代的那种〕征伐之人。你也可以钻研科学,拓展科学的前沿。如此种种都是满足抱负的和平途径。

容:作为雄心勃勃的现代人的自由主义者有别于古时的精英是因为他们不光得到私利,也同时增进公益。这是与贡斯当的两

种自由(古代人的自由和现代人的自由)有很大区别的。贡斯当的现代人的自由和柏林的消极自由都强调私人领域的重要性，特别是不被公权力侵犯的神圣性。你是否认为你的论证可以超越积极与消极自由对立的二分法。在柏林的这一著名区分中，消极自由是被强调的。这种强调很不幸地在中国被引申为在非自由社会里可以采取冷淡和犬儒主义态度的根据。“作主”的自由(“Freedom to”即积极自由)可能导致暴政和权威主义，因此要告别积极自由，“告别革命”，根本取消任何意义上革命的合法性。

曼:托克维尔谈论过一种不良的个人主义。这种不良的个人主义是指一种颇具影响的意见，认为个人是无力的，他只是大众中的一员。个人力量是微不足道的，除非是通过大的、强有力的国家。但当你利用国家的时候，国家也反过来利用你。而你会越来越倚赖国家，直至于变得更加无力。托克维尔的时期，人们认为民主革命会带来混乱和无政府主义。他不认为革命是一种危险，而是革命并不能真正地具有足够的革命性而〔只是〕形成大政府——无政府状态的反面。他的担忧源于他认为〔法国大革命之类的〕变革使社会解体，个人变得弱小而不能依靠自己。今天这依然是一种危险。通过那样的民主革命只能创造消极自由，而没有使你能够有所作为。(这里的消极我是指负面的意思，与贡斯当和柏林的意义不同。柏林谈的是卢梭和霍布斯对自由定义的区分，而托克维尔谈的问题是柏林所忽略的。那就是有了消极自由的人并不一定进取、参与社会、造福社会，他们可能不利用他们的自由。)走出这种〔个人主义〕困境的方式是为那些自由主义的少数人提供余地、容量、可能性和机会，使那些

想要有所作为而且有能力的创业型少数在政府之外组织起来。如果是在政府之内的话，一定要确保〔权力和政策过程〕非集中的方式，而不总是通过一个中央权力。〔一切都通过一个中央权力〕只是会增加权力的单一和冷酷。在自由社会中，权力应该是分散的(distributed)，在政府之内和政府之外都是如此。而且权力的位置总是应该向那些新的有创业精神(有抱负)的人开放，让他们能够〔有机会选择〕在边远的地方竞选职位，或开辟和经营新的生意。

容：这样作的方式应该不是高高在上的或藏在大众背后的？

曼：你必须被民众选择(get elected)。在政治领域，你要诉诸民意；在商业领域，人们要乐意买你的产品——类似的一种诉诸民意。你必须和民众相连。你没有超越他们的权力(power over them)，而只有源于他们的权力(power from them)。

容：明确你所说的自由主义者：从政的人、从商的人、知识分子和文艺人士。他们的精英地位必须源于民众的认可。

曼：对。他们必须被考核、或批准、或胜选、或产品畅销。你不能自以为是、特立独行，而必须按照社会的意见来造福社会(to benifit the society in the opinion of the society)。但另一方面，他们一旦当选或得到核准就应该有自由在政经等领域去行事、去作为、去创造。而不是一言一行都被紧盯。

容：那知识分子呢？(人文、社科、自然科学、艺术方面的人士)

曼：一个大分裂、一个知识分子和商人之间的"战争"早在18世纪的卢梭就开始了。那时知识分子开始批判商人或一般意义上的资产阶级为狭隘、自私、只关心挣钱；而知识分子是思想开放和富于创造的。从那时起，知识分子，无论是左翼还是右翼，都以攻击资产阶级来实现自己的抱负，就很像时下的文化战。知识分子把资产阶级的挣钱以及他们的价值看作是应该受到指摘和不诚实的、不具备表现力和深远意义(unexpressive)，是一种压抑(supression)。社会需要从挣钱的欲望中被解放出来(也就是从通俗意义上的那种诚实中解放出来)。自由主义的少数在这个意义上是分裂的。资产阶级在一定程度上还是有所回击的，他们也有一些知识分子在自己的阵营之中，譬如支持资本主义的保守的经济自由主义者(liberatarian supporters of capitalism)。

客：这种现象〔支持资本主义的右翼知识分子〕在美国存在，在欧洲大陆则较为罕见。

曼：对。不过在东欧，哈耶克、自由市场经济原则是受到欢迎的。

客：在理想情况下，从政的人通过民选得到核准，商人则通过市场，那知识分子呢？知识分子通过什么机制？

曼：知识分子应该充分利用大学〔的学术自由〕。大学的设置使他们可以保持与公众舆论的一定距离。因而他们可以攻击民众和大多数人的想法。时下的艺术大多是为了震荡大众。但大众

很容易被震荡，他们甚至喜欢被震荡。他们非但没有不喜欢现代艺术，反而很有胃口。这使艺术家们有越走越远的欲望。

容：求新。

曼：对，不断求新。

容：我的问题是：在现代社会的精英不在人民之上，而只是在人民之前，他们的身份需要由民众核准。这种核准过程在民主程序和市场经济中显而易见，但对于艺术家和知识分子，这一核准过程如何实施？

曼：一种方式是说服或试图说服民众。艺术有表现力，因而使人有解放感(liberating)。艺术不一定要与美相连（一般意义上的美）。另一种方式是从政府或商业精英那里得到支持。商贾需要从知识分子和艺术家那里得到好的建议用以附庸风雅。

容：有些事看来只能是精英之间的。

曼：对。

容：而你是时下美国敢对此直言不讳的极少数人之一。（曼斯费尔德笑）。商人从商、知识分子创造知识和公共意见、政治家角逐民主政治，这不光是你对自由社会的描述，也是你对自由社会本质的一种解释。这些精英和左派国家的激进运动中的精英有什么不同？

曼：不断行动的借口可能导致暴政，因为你可以因此宣称只有你知道民众想要什么，相信什么，或应该相信什么。所以共产主义运动的内在发展必然地演绎出作为革命先锋队的政党。一旦革命先锋队取消(真正的)选举，就是取消了自由主义要求的民众之共识。马克思主义，特别是列宁主义直接或间接地都声称通过科学的方式可以知道什么是有利于人民的。随后这就变成了作为人民惟一的代表的说辞。这样即压抑了人民，也压抑了其他精英群体的主张。这个过程冻结了精英层，只容纳、允许他们挑选的那些人。你只能变得惟命是从，这也[反过来]造就恶劣的统治者。某些体制会制造恶劣的、压制性的、精神变态的统治者。

睿：我初到美国时，看到一些代表弱势集团和贫穷阶层的政治人物享有很高的社会地位和经济地位。他(她)们实际和其他类型的精英没有什么区别。你强调自由社会应该承认精英的抱负，给予他们监督，也对他们的贡献给予回报。少数和多数的区分，不仅是事实，而且是自由社会应有的区分。盲目强调平等实际上可能会削弱对精英的监督和制衡。他们的精英地位，包括随之而来的报偿(经济利益、社会地位)应该建筑在对社会发展的贡献的基础上。没有自由民主的政治精英，就没有自由民主政体的建立和健康发展；没有工商企业阶层，就没有活跃的自由市场；没有追求知识和思想的知识阶层、艺术人士，就没有科技、文化、思想和艺术的发展。一个合理的社会，即一个保障自由的秩序，就应该相应地保障民主参政的权利、言论、探讨、思想、表达的权利、财产的权利。这些权利与自由社会主要的精英群体的

活动相对应。

曼：对自由主义者有两种制衡：一是在民众和精英之间——在健康的自由主义体制里民众对精英的制衡。你必须当选；你的产品有人买；〔总之〕你被核准之后才享有影响力和威望。二是在精英之间。竞争与分权非常重要：政府权力安排成几种分支是美国政治的根本、自由社会的原则。《联邦党人文件》中有："让抱负平衡抱负。"但要做到，你首先需要认识到抱负的存在，而且总体大概来看，抱负〔的存在〕是好的。抱负可以是坏的，但也能是好的。

客：抱负好的表现在现代自由社会最为突出。传统社会的精英需要征战和掠取，过程是零值的；现代的自由社会中精英创造出的价值，而后他们相比于其他社会成员得到更多的份额，过程是增值和比例分配的。向精英地位的提升必须通过共识。民主政治中的竞选，前提是每个选民的平等权利，当选不是靠血缘、种性。这种民主原则是否可以推广到所有领域呢？

曼：平等最好有个限度。

客：为什么在经济领域、文教领域不应该运用政治领域里的平等和民主原则？譬如在遗产问题上，在大学的招生和招教上的平权(affirmative action)？

曼：这里有两件事是有利害关系的。一是个人的尊严，二是社会的进步。平等的设计要二者兼顾。你可以取消所有的遗产，国

家在你去世之后查收你所有的财产。这意味着每个人有平等的起点，因为这就等于每个人有同样的本钱因此平等地开始。但问题是，这否定了你对你自己的子女更感兴趣的事实。

睿：但在政治领域不也是一样吗？皇室、贵族都曾对自己的子女更感兴趣，而民选剥夺了他们的继承权。为什么经济领域不能照办？

曼：我们必须对人之爱有恰如其分地处理。皇位继承是把所有的政治权力都给予你的儿女只是因为他们是你的家人、孩子；遗产是关于你是否能够把任何〔一部分〕己有的财产传给你的下一代，这是不同的两回事。可能的办法是把继承的原则民主化，使你给予自己孩子的私产不多于缴纳给国家和社会其他成员的。这种方式承认人的自私偏爱，而又不向其投降。这是一种理性的处理方法，但不太过理性而非人性。那种把我们对于家庭和下一代的偏爱剥夺的做法，使爱变成一个纯粹抽象的东西。柏克(E. Burke)曾对卢梭有过很好的批评：他爱同类而恨亲族("He loves his kind and hated his kindred.")因为卢梭把他的几个私生子放在孤儿院，而他总是想着抽象的人类。以未来人类的名义对实在的人残酷使你看不到你爱的对象。自由主义原则是抵触人之爱的，因为这是普适性原则。最好的办法是共识，是公民的共识(the consent of the governed)。公民应该具有一些常识，或是在投票时足够理性，不过理性并不是对他们的必须要求。

睿：自由原则排斥人之爱是指人的自私部分吗？

曼:人之爱是具体的。自由原则排斥人之爱是因为那是个普适性的原则,即看待他人如看待自己的孩子。任何偏倚都是不可取的。

容:请再多谈一谈你认为合理的方式。

曼:共识是一种照顾人之爱的办法。因为共识是理性和非理性兼备的(包括你的意见、感情、和欲望)。如果你因为愚蠢、偏见而投票失误,并不等于你的选票作废。像"平权录用"(affirmative action)这样的政策,只要有选民的共识就是好的。如果大多数人同意,我觉得让黑人平均那些他们认为〔以前只对〕其他人的有利之处也未尝不可。但大部分人也可能认为这样的做法不一定帮助黑人,甚至使他们更加依赖政府。自由主义的一个最初、基本原则是程序性——通过一种正当的程序来取得共识。(不光是左派,右派政府如尼克松总统任期都支持了"平权录用"。)

容:在一个自由的正义社会里,精英的行为要受到民众共识的牵制。但在一个长期受到奴役的社会里,简单的共识可能会导致严重的结果。因为精英的一些劣迹可能为民众视而不见(譬如消灭阶级敌人,或犹太种族灭绝)。这个问题有两个方面。第一,所幸的是这些社会内部总能产生一些反抗邪恶的力量。那么,这些人是否应该"教育"民众、"唤醒"民众来促成最终好的共识?如果是这样,过程本身可能会有强制性。第二,自由的社会是否应该干涉不自由的社会,假设足够的努力——诸如自由信

息的传递——可以使非自由社会的大众最终达到建立自由民主社会的共识？这类问题直接指向自由主义作为普适性原则的根本含义。如果自由主义是普适的，如果以自由的名义就可以积极地做各种事情，那么无论是内部的、还是外部的自由力量，都可以积极参与非自由社会的自由化。

曼：这些是非常重大的问题。我们的经验里有两个受奴役的社会变成了自由的和民主的，德国和日本。这两个国家的转变是通过第二次世界大战的战败。当苏联共产主义倒坍的时候，其过程是和平的，没有暴力革命、没有外部战争。所以在俄国和东欧，共产主义的态度基本没有改变。任何改变都是很困难的，因为共产党人并没有遭受失败、重大损失、或被占领军惩罚。这是一个悖论，用和平的方式告别共产主义实际上从改变社会的角度来讲更加困难。这需要真正的政治家糅合自由的原则和民族的期望，使〔自由的原则〕看起来不只是外国的和西方的。特别是在俄国，〔不要形成〕“那是那些人的东西，不是我们的东西。”在东欧，共产主义似乎更是外来的，而自由主义倒更是他们自己的。在俄国，(我想在中国也一样，)共产主义是依赖民族主义的。令人担忧的是，老的共产党摇身一变而成极端民族主义，还可能是法西斯、黑社会式的犯罪团伙、甚至是街头上的那些横行霸道之徒。

睿：回到自由主义者建立自由社会的问题。在中国，有些人——80年代的自由派——认为在今天西方看到的自由主义不能催人积极行动。而在美国革命中，自由主义是起了积极作用的。美国的建国者都是长于行动的人。他们的行动是去建立一个自

由的社会。你能否就作为革命、作为解放的自由主义展开谈一谈。

曼：一个自由社会的建立必须有自由主义的少数去推动，而不是坐享消极自由。（容：其实消极自由的出现依赖于自由社会的存在作为其前提。）

容：你强调自由主义制度里的权利与精英阶层的对应。如言论自由可以使精英在思想、文艺、政治领域里发挥自己的能力。请你更进一步谈谈，特别是自由社会中大众与这些权利的关系。

曼：你需要法律，法制是无论如何要有的。知识分子应用言论自由的方式与大众应用的方式很不同。但言论自由对于大众也非常重要。〔言论自由〕使你在警察面前不必噤若寒蝉；使你可以应对甚至批评警察和官僚。你仍然需要法律，遵守法律、纳税。但你的（由法律保护的）应对权利使法律的精神更为自由、柔性。这是自由的和不自由的社会的一个重要区别。大多数人确实不对写书感兴趣；今天，他们甚至对读书不感兴趣（笑）。但人们不愿意因为他们在陌生人、特别是公共权力面前的言论而恐惧。

容：那么产权呢？

曼：我认为在产权问题上自由主义少数和民主大众之间也有一个重要的联系。产权当然保护资产阶级的巨大财富，但也保护财产极少的人。一个人哪怕是很少的私有财产不被政府剥夺对于他的自由和尊严至关重要。因为政府不能不通过法律而剥夺

你的私产;而法律在根本上讲是有你的共识的。所以产权是重要的政治权利。

容:有种与共产主义历史观不同的理解,认为财富是由商业精英创造的,尔后给予社会。大部分人从这些少数精英创造的财富中得益。如果这种理解成立的话,为什么需要把私有财产作为一种权利固定下来?

曼:不是那些少数给予多数人,他们只是使多数人求知、谋生成为可能。这意味着你可以照顾自己和家人,这对你自己的价值和能力的意识至关重要。别忘了那种虚弱、无力的个人的个人主义。你能够自己谋生;你不必依靠某个特定的工作;如果你失去那个工作,你还可以找到另一个。这对你的自信很重要;意味着你不依赖一个特定的上司或政府。

容:这些权利应该有限度吗?当财富太过集中时,(或者你不认为有所谓太集中的财富),是否需要某些政治经济的制度安排,如反托拉斯法?

曼:对。反托拉斯法是好的,倒不是因为解决过多的财富,而是解决过于集中而影响竞争的财富。

容:所以竞争是需要保持的。当市场不能保证竞争时,政治权力是否应该干预?

曼:平等机会下的竞争非常重要。我在这方面不会排除政府干

预行为。可能最好的方式是比例所得税制和遗产税制。不过我还是要提到，这些政策需要得到大多数人的选票。我对某一结果并不太关心。（民主党希望这样做，共和党不然。）

容：在更为激烈的变革过程中又是怎样呢？有些激烈的转型国家，少数掌握重权的人和他们的家属、派系控制了大量的财富。在突发的政治变革之中，积怨已久的弱势阶层会剥夺和重新分配被巧取豪夺而集中的财产。这种行为在一定程度上是正当的，即偿还了以往的不公平，又打破了垄断、重建了竞争。但这种行动也往往容易做得过分，不但会剥夺正当取得的财富，而且强调财富的绝对平均主义。具有讽刺意义的是，这种逻辑中发展出来的所谓公有制，实际会培养出权力和财富的新贵。

曼：我们已经再也不作斯巴达人作过的事——消灭财富——使人们因为贫穷而诚实。如果你不消灭财富，那必定有些人会拥有财富。既然这样，还是让相互竞争的集团或家族拥有，比一个集团好，特别是比政府拥有好。我们已经有足够的经验教训来得出结论：相比富有的资本家来讲，政府官僚掌管财富更糟。因为官僚掌管财富的竞争要少得多，而且他们比资本家更有政治权力。（容：况且他们往往不是创业型的。）对，他们缺乏创造性。总的来讲，财富的一定程度的不平等是好的，只要你能保障竞争的存在。一个政体的建立往往有不正当的行为发生，这几乎是不可避免的。马基雅维利强调这一点。对财产的没收行为和政策在美国建国时期也有，那些英国人之后逃到了加拿大。针对你提出的这种问题，最为长久和稳定的办法应该是建立真正的自由市场竞争机制，让那些不公平竞争得来的财产与真正的工

商企业主竞争。这可能需要至少一代人的时间,当然没收政策和市场竞争机制也可以混和使用。

容:你认为在保障竞争的前提之下财富的不平等比索性消灭"万恶之源"的财产更好。原因是什么?

曼:斯巴达人的方式已经在现代不构成另一种选择。

容:他们的方式也有现代的翻版。

曼:但那些尝试都失败了,因为他们不能阻止人们追求更高的生活水平和生活物品的欲望。只要更高的生活水平是追求的目标,经验显示,从经济和政治原因两个方面,你都应该保持竞争。

容:言论自由是否应该有限度?

曼:原则上讲,我不支持对言论自由设置限度。但我不愿意看到如此多的色情(出版物)。很难有某种限度的管理而同时不侵犯言论自由。所以最终(我们)可能要为言论自由而把一些消极的东西一起和积极的东西来接受。

容:是"必要的邪恶"。

曼:可以有一些现实具体的解决方式。(比如关闭在波士顿"战区"的妓院;曼哈顿的分区法〔zoning law in New York〕等。)你可以〔向某些言论〕开战,而不是限制言论自由的权利。

容:言论自由的权利有时形成一种倾向:什么言论都是合理的。

曼:这是一个文化战。有些知识分子要运用言论自由来攻击常规的道德规范。言论自由的捍卫者和色情出版商形成联合阵线。他们虽然自己不看色情物,但他们同情(smile on)色情业。这正是反色情法被排斥的原因——那些知识分子不支持〔这类法律〕。如果知识分子开始回到更健全的角度,〔这种情况〕就可以改变。而只要他们仍然把言论自由看作是用来敌视常规,而自由意味着从道德中解放出来(liberation mean liberation from morality),〔这种情况〕会很难改变。

容:这种情况不光发生在今天的美国。

曼:在法国大革命期间出现很多色情出版物是个有趣的现象。

容:自我的解放有一种打破任何边界的倾向。色情业虽然明显,但只是相对来说较小的问题。这种倾向是要抛弃传统,抛弃传统文化和常规。每个人都可以成为尼采的超人。

曼:是的,其结果是各种各样的犯罪和错误决策。

容:我认为保守主义在这方面是有重要贡献的。这里的重要问题是:一种激进的理性主义和一种保守的知性态度的区别。你的著作中明确地体现出后一种态度。民主的选举权当然应该适用于每个人,但民主原则不能适用于每件事。结束权力继承、神

权及其人间代表是现代政治演变的根本。这并不意味着此原则自动适用于每一件事——即给无权者权利的永远激进过程(无论无权者是未出生的婴儿还是家养宠物)。对于一个向自由主义政体变革的国家来说,必须谨慎考虑哪些方面要采取革命的变化,哪些方面不宜。可以说,我们需要某种程度的保守态度来检验自由主义原则,只变革那些必须变革的方面。

曼:如果民众是有非自由倾向的,强行自由主义是不对的。你需要慢慢引进自由主义,使人们看到其好处。但简单地强行自由主义(或某些自由主义的政策),在今天的美国,或是俄国和中国都是一种挑战。你需要仔细思考什么要先引进。俄国和中国作了相反的选择。〔虽然共产党的领袖并不是要引进自由主义。〕

客:你认为我们今天所定义的自由主义是应该先引进的吗?也就是说作为反对非自由主义的那些政治和法律制度安排:基本自由权利、民主代议制、程序正义等。

曼:我认为这是开始时的途径,还要加上一些自由工商企业。

客:而自由工商企业所对应的财产权和言论自由、民主程序、法制一样,是政治权利。

曼:是的,产权也是政治权利。你需要财产权来拓展其他权利的空间。

客:在法制保障之下的言论、财产、民主参与公共事务应当先行

引进，而其他方面则要慢慢来？

曼：在政治领域，越多的言论自由越好。在人民共识的前提下(譬如选举自由主义政党和自由企业政党)，越多的经济自由越好。

容：请你谈谈你所关心的自由主义和保守的经济自由主义有什么不同(liberatarianism)？

曼：保守的经济自由主义者(liberatarians)相信政府基本上是多余的。只有弱者才需要政府。这不正确，因为人人在〔社会〕集结和合作意义上都需要政府，不光是弱者。可以说他们忘记了托克维尔提出的不良个人主义问题，认为个人自动地就会很强。

容：他们把世界想成了一个工商企业人士的世界。实际上，政治在一个公正社会的正常运转中至关重要。

曼：一个自由的社会是自治的。这意味着社会建筑自己的政府，而不是不要政府。

容：请谈谈你对罗尔斯和新康德主义的批评。从康德到七八十年代罗尔斯的"原初位置"，人被看作是理性的存在而忽略了他在实际生活中的位置和利益。你认为这是违背了共识原则吗？

曼：他〔指罗尔斯〕太过具体，因而他忽视了共识的原则。他更关心政体，很少注意政策。

客:你对罗尔斯自由主义者,以及整个的左派都提出了批评:他们的那种理想主义实际上掩盖了他们公开的秘密:道德正确的欣喜(the joy of being right),特别是当他们成功的时候,他们得到最大的回报——执政。

曼:这和你先前谈到的那个关于"代表人民"的观点相似。道德正确的断言使你对自己的野心、以致你自己都视而不见。你在为人民服务的过程中是获利的。如果你清醒地承认自己的抱负或明确知道自己为追求荣誉而行事,那么你是可以在好的抱负和不好的抱负之间有所分别的,而不是装作完全无私。

客:诚心诚意的理想主义者是最为危险的(曼:对。笑)。他们认为他们占有绝对真理,他们是无私的。我认为还是有些自私,因此自爱自重为好;因此自由主义制度会要求你通过建立公益而满足自私。

曼:是啊,他们应该用好的方式投入自己:多多考虑自己而因此善其身。

客:在你的定义中,自由主义者的少数和民主大众的多数相比在哪一些方面应该投入,哪些不应该?建立一个自由社会、制度是需要一些比常规的私利更为宏大的抱负的。

曼:有一种被小的野心掩盖的大的雄心。这种宏大的抱负试图建立一个自由的社会或是为你的人民创造持续的福祉。如果你

的做法正确、成功，你可以因此成名。所以，(这种做法)仍然不是无私的。这是一种善的私，一种宏大、诚实和可尊敬的私我。这不是那个担惊受怕、谨小慎微的私我，这是追求荣誉的私我。

容：这就是你强调的自由主义的抱负。非但如此，不足以满足这类精英的抱负。有人把精英看成与权力和权威相关，也有人把秩序和自由对立起来。由于权力、权威与维持社会秩序紧密相连，所以按照这种思路，精英与自由隐藏某种对立关系。而我们今天的访谈在这个问题上开辟了另一种理解。

曼：自由主义的抱负是为了建立保证自由的秩序。

容：谢谢你。

(容迪根据现场录音和笔记整理)

注　释：

〔1〕曼氏的 Ambition 一词，有雄心和野心的双重意思，可以译成企图心或抱负。另外需要说明的是，本次访谈的时间和地点是 1999 年 1 月 11 日于哈佛大学文理研究院。

〔2〕圆括号为原话中本人的注释、插话；方括号是整理编辑时为澄清口语而加入的内容。后同。

做一个聪明人*

——与罗森教授谈理想国、自由义主与启蒙运动

白彤东　采访
宋　森　白彤东译

B〔代表采访者〕:Leo Strauss 和他的学生们(您也是其中一位)研究柏拉图的对话〔注:在以下部分的有些地方简称“对话”〕的方法与传统的有很大的不同,您能否大致描述一下您的看法?

R〔代表罗森(Rosen)教授〕:好。首先要说的是,随着历史的发展,研究柏拉图对话的方法也在改变。例如,在新柏拉图主义时代,对话的阐述者们对戏剧化的形式非常在意。他们对有些当代的,有着分析传统的哲学家们认为是极为琐碎的、次要的,形式化的特征采用了复杂的观点来解释。以上是第一点要说明的。第二,过去有一个重视对话戏剧化形式的传统。这个传统始于 18 世纪的德国,代表人物有语言学家 Friedrich Schleiermacher(R:其名字意即“面纱制造者”,他开创了诠释学领域,是位基督教神学家)。该传统一直贯穿了整个 19 世纪,一方面你可从像 Paul Friedlnder(一位 20 世纪的柏拉图学者)这样的学者中看到,另一方面,你可从如 Gadamer 这样的柏拉图哲学诠释者中看到。我们现在当然还知道,Heidegger 也很注重柏拉图对话的细节,正如他在关于《智者篇》(Sophist)的演讲中所表现的那样。我说这一点是为了便于我们理解:所谓 Leo

Strauss 对柏拉图对话看法的“非正统性”或“古怪性”，只是相对于那些实证主义者和用分析方法研究柏拉图的人而言。在盎格鲁—撒克逊世界里，事实尤其如此(十年前更加如此)；其次，在斯堪第那维亚，某种程度上，在德国，事实也是如此。所以，这个所谓“非正统的”从柏拉图对话的戏剧化性质出发的方法被称为异端，只是一方面相对于实证主义的语言学方法，另一方面相对于分析方法而言。我们可以说，用分析方法研究柏拉图学说，因为忽略了戏剧化的结构形式，相对于整个传统而言，倒是一个异端。最后一点，在过去的十年中，甚至连分析家们也开始谈论《对话录》的戏剧化形式，仿佛是他们发现了这一点似的。我们必须了解这一点。好，直截了当地说吧，有了这些背景，就可以这样回答你的问题：因为柏拉图对话本身采用戏剧形式，所以 Strauss 方法特别注重于戏剧化形式、人物角色和对话的细节。你可以认为这就是 Strauss 诠释的杰出特点。我是从 Strauss 那儿学到的这一点。但是，Strauss 诠释倾向于给你这么一个印象：柏拉图在外在的表面下隐藏了复杂的观念，通过穿透这层表面，我们能发现深奥的教义。比起 Strauss 实际所做的，这当然多少有点夸张。不管怎么样，在这一点上，我和 Strauss 学派的人有些分歧。尽管我不怀疑我们必须认真地诠释柏拉图的对话，但我并不假定我会找到一个隐藏在文字背后的自恰而秘密的教义。文字的作用只是启发读者去思考，它之所以能做到这一点是因为它是一个蕴涵许多暗示的复杂体系。其中一些暗示的含义在某种意义上并不确定，因为你不能肯定柏拉图想说的是什么，苏格拉底想说的又是什么，这些暗示只是使你这位诠释者自己去思考。当然 Strauss 不会不同意这一点，但是他和他的学派往往会给人一个印象，那就是存在一条已构造好的教义

隐藏在表面之下。

B:您能说得更详细一些吗?

R:从这种推广了的 Strauss 学派观点来看,表面教义是直接面向大众的,它的对象并不是真正的哲学家,而只是那些不能独立思考的人。它的本意是帮助这些人,并没有害处。也可以这样说,表面教义是以一种非哲学家可以接受的方式来表述真理,它以无害的神化来代替危险的真理。但是表面之下更深层的教义,却只能被真正的哲学家读者感知到。而我想强调以下这一点其实更好:柏拉图的对话的主要功能是激励读者自己去思索,而不是让他们去寻找已构造好的教义。

B:您多少有些反对柏拉图的对话有一个固定的结构的说法。

R:是的。毫无疑问表面观点下必然还存在其他的观点。可是你怎么知道何时才到尽头呢?

B:您认为 Strauss 对"对话"有这样的固定图景吗?

R:我想没有。但我认为他曾经有过……让我这样跟你说吧。Strauss 认为,原文里确实存在三层:表面、中间层(我想他认为这一层确实是构造好的)和第三层,即深层部分,这一层里包含了一系列公开或最终不可解决的问题。Strauss 更着重前两层。我不想说他从不提及第三层。只是我更专注于第三层。

B:是不是许多 Strauss 学派的人都坚信这种固定图景呢?

R:是的。但我对他们并不关心。这些人都是第二流的。Heidegger 学派,后现代主义,Strauss 学派等等都有许多二流的人。

B:尽管他们也被叫 Strauss 的门徒……

R:很多二流的 Wittgenstein 学派的人也被称做 Wittgenstein 主义者。

B:好。让我们着重看看《对话录》中的一章:《理想国》。这可作为您对《对话录》理解的一个很好的例子,并且如何理解《理想国》也和我们的刊物第一期的主题——自由主义有关。首先,这本书里有很多表面的矛盾之处。传统的解释是,这本对话写于柏拉图哲学研究的不同时期,所以其他对话里的矛盾也是缘于此故。

R:(未等采访者提问完毕,Rosen 教授坚定地回答)不,不对。用柏拉图哲学研究的历史发展来解释《对话录》的企图是没有道理的,换句话说,这种说法没有证据,纯粹是主观假设,是典型的近现代历史主义。随着年龄的增长,思想家的观念也会或多或少地改变,这当然很有道理,我并不反对这一点。可当你读《对话录》时,你不能轻易断言,苏格拉底在 *Philebus* 里所说的与在 *Phaedrus* 里的不一样,是因为柏拉图在写 *Philebus* 时比写 *Phaedrus* 时年龄大一些。苏格拉底在 *Philebus* 里所说的必须

基于 Philebus 的上下文来理解的假说着手。只有用它们各自的上下文来理解这两则对话之后，你才能提出两者如何相互关联的问题。一个比柏拉图是在一生中不同时期写的这两则对话的说法合理得多的假设是柏拉图写这两则对话的目的不同，对吗？(R 笑)我想这才是惟一的着手方法。如果所有这些都不能使你理清头绪，那么你可以说："我不明白为什么会有这些差别，可能柏拉图改变了他的想法。"但是这些对话都是经过精心撰写的，因此我们可以像理解莎士比亚戏剧或其他艺术杰作一样来理解这些对话；它们让我们可以从一个整体的角度来理解它们。有时这并不奏效，但大多数情况下还是管用的。所以，柏拉图到底是否改变了观点，我的确并不知道，其他人也不知道。我只知道，(我们对"对话"研究的)证据，即对话形式本身，为对确定苏格拉底为何在特定环境下说那些话，或是对此有一个合理的猜想，提供了逐一的标准和充分的细节。如果他在不同的对话里的言论不同，那是因为上下文不一样。你必须弄清他是对谁说的，在什么情况下，他想说明什么。这是典型的所谓 Strauss 方法，我赞成这点。

B：至于柏拉图是否精心地撰写了《对话录》，我以后还要问一些问题。现在回到原来的问题，如何看待《理想国》不同卷之间的矛盾？

R：首先我不知道你说的矛盾是指什么。我的意思是，我自己已读过那本书很多遍了，我不认为有什么矛盾(R 笑)。我是指，第一卷和第二卷及其后的内容相比，的确在叙述、节奏和对话的特征方面都存在一些差异。这个道理很简单，因为第一卷是序幕，

是第一场的第一幕。在 Thrasymachus 遭到驳斥以后，Glaucon 和 Adeimantus 要求苏格拉底仔细看待如下命题：公正而有道德的生活总是优于偏执而不讲道德的生活，这样对话的整个特征就改变了。用美国人的俗话来说，布丁好不好，吃了才知道。如果你能给《理想国》一个协调一致的解释，证明第一卷对其余部分至关重要，这便足以说明你的理解，比那些声称第一卷与其余部分毫无关联的人的理解，要好得多。另外，正如我自己所理解的，我已证明，《理想国》整个的逻辑发展脉络，在书的一开头就有预示。所以换句话说，关于这些问题，你能一般性地从方法上来评论哪些是合理的，哪些是不合理的。但如果要使评论具有说服力，则只有通过实实在在地研究和认真地阅读。这整套用现代分析法、实证主义和传统语言学方法来研究柏拉图的套路，本身就是我们传统中特定部分的表现，也是某些理论假设的表现。譬如，必须指出，语言学家感兴趣的是语法细节，而不是哲学。同样得指出，分析哲学家的兴趣倾向于论证，关心论证是否正确，以及其解释是否合理（此处的合理是以经验的标准来衡量）之类。因此如果说，只有 Strauss 学派研究柏拉图的方法的基础是一种意识形态，这是十分天真的：每个人（的方法）都是。问题在于：哪种才是最合理的？尤其是哪些才是柏拉图的观点？关于柏拉图的个人想法我们一无所知，我们了解的只是他的对话（R 笑）。所以我们要尽可能地研究这些对话。

B：所以简而言之，您不相信《理想国》里有严重的矛盾之处。

R：如果存在任何矛盾，则可以基于戏剧的细节来解释这些矛盾。比如，由于环境的变化，苏格拉底在第七卷里所述的可能与

第一卷中不同。你必须明白，这是活生生的交谈。我们的交谈有时可能持续几个小时，有时我们在对话的一部分说一个观点，而在另一部分会说另一个观点。谈话并非由计算机程序员编写的严谨的逻辑证明。我们所说的取决于各种各样的情况。随着事件的更替，谈话的意图也会跟着改变。对话录的形式十分适合于复制生活交谈的本质特征。这说明了为什么把《对话录》当作学术或科学论文读是很会产生误解的。

B：我还认为，苏格拉底在《理想国》中思想的改变，也反映了某种辨证的运动……

R：当然这是可能的……苏格拉底还经常故意运用坏的或错误的论点和修辞手法来说服他谈话的对象。你看，学者们假设，因为《理想国》是哲学意义上的对话，而哲学家讲的又总是真理，所以"对话"中主角讲的话一定是以像大学研讨会的严肃论证模式构造出来的，是给专家听的。我认为这非常可笑。我们现在所讨论的是在雅典中心和一群年轻人的谈话，对不对？事实上，《理想国》的谈话发生在 Piraeus. 但结论是一样的：这是一个老者和一群情绪激昂的年轻人的谈话，他们有着不同的智力水平和经历；尽管谈话的主题经常是一些抽象而严肃的东西，我们还是应该把它当作上海或纽约市中心的一位老者和一群年轻人的谈话来理解(R 笑)。这样我们就不会反复检查论证的合理性。我们当然能检查这些东西，但我们还得同时思考这些问题的修辞特征。比如，为什么老者在这段话里说话的方式和前面部分的不一样……认为谈话里所有的东西都是同样的，这种想法未免过于天真，对吗？关于哲学修辞手法，我们不要忘记苏格拉底

在 Phaedrus 中的名言：我们的话要适听众或谈话对象的智力而说。

B：下面，让我们来……

R：我想孔子一定也在不同地点说不同的话……

B：是的，对于儒家学者来说，这一点不难理解。

R：不难理解。只是西方那些惯于分析思维的人对此有些困难罢了。

B：可能那些受这些人影响的中国学者也可能较难理解这一点。

R：对。

B：好吧。我们再来看看《理想国》的主题，即苏格拉底和其他人一道建立的公平城市。顺便说一下，如果把《理想国》的标题，从中文重新翻译回英文，应为《理想城邦》或《理想国》。所以按照传统的理解，《理想国》试图支持某种压迫式的政体。您的看法如何？

R：关于这点，我遵循 Leo Strauss 的观点：《理想国》的政治作用在于阐明不可能存在完美解决人类政治问题的方案。为了说明这一点，它要求我们深入地思考，为了建立一个完全公正的政权，需要怎么样的基本步骤。其中一个假设就是由贤人统治。

因为，在完美政体里，每件事都做得很完美。只有当最具智慧，最有能力的人统治时，每件事才可能做得很完美。不幸得很，极端聪明的人是很少的。大多数人并没有如此聪明，他们只是中等水平甚至更低。因此若想建立一个完美的社会，必须由完美的人来运作这个社会，而这种人的数量将是有限的。他们必需要得到完美的教育，要花二十年学数学，再花二十年学这或学那。更重要的是，因为这些统治者比其他人更聪明，他们不可能对谁都说真话。所以他们不得不学会说谎，当然这是“高贵”的谎言，“有疗效”的谎言，对吗？他们虽然知道某些事的真相，但仍须对公众说谎。比如，这些人得告诉公众，他们是被神在城市下面的一个大洞穴里造出来的。显然，他们也知道这是假的，但他们不得不说服人们相信这点，而人们也会相信这点，以便加强他们和城市所在地，或所谓神圣的土壤的紧密联系，保持他们在这个有序的社会中的地位。进而言之，如果你想建立一个完美无缺的城市，人们就得干最适合自己的工作。这意味着人民必须被划分成阶级。那些有务农本领的人就在农民阶级，那些有当兵本领的人就在士兵阶级，那些有统治才能的人就在统治阶级。如果教育你相信你之所以是这样，是由神所造，这便可以加强你对自己所从事的职业的满意程度。另外，在完美社会里，统治者需具备强大的警察队伍，这些人必须愿意而且也能够执行统治者的命令。换句话说，他们应随时准备为了城市的利益牺牲自己的利益，因为他们代表着军队和警察；如果他们不是完全的爱国，就有可能为了个人的权利而动用他们所有的力量。因此要把一种生活方式强加于他们头上，要剥夺他们一切的私有物。他们没有钱，没有妻子，没有孩子。他们可以允许有很多女友，就像克林顿总统一样(R 笑)，但是不能拥有自己的家庭。他

们的家庭就是整个城市，对不对？好了，所有我说的这些，都来自于一个原则：完美的城市要以最好的方式来建造，而只有最贤明的人才能担当这项任务。通过深入的思考，你发现，企图建立一个完美而公正的城市带来的后果是可怕的。或者这样说吧，这些人根本没有统治的欲望。哲学家并不想实行统治，他只想学习。如果你仔细地想想为了建立一个公正的城市什么必须要干什么，你会发现最后这个城市是不公正的，因为它没有考虑公民最深层的愿望。所以从这个观点来看，《理想国》是一个政治讽刺剧。从中得到的教训就是不可能真正建立一个完美而公正的城市。人们并没有认真地想过，建立一个乌托邦意味着什么。也许这个教训对中国也同样适用。谁知道呢？

B：有没有文字上的论据支持您这种观点呢？

R：(打断并坚定地说)没有！

B：所以《理想国》只是一个讽刺剧……

R：(打断并坚定地说)不，不！你必须认真地读它。我的意思是，莎士比亚一部戏剧里哪些话只是笑话，哪些话是有意的讽刺，哪些话真正地体现了作者的观点，难道都有明显的线索吗？换句话说，如果柏拉图加一条注脚："注意了，这儿是讽刺，大家不要以为字面意思是表述我更深层的思想(R 笑)。我真正所想的是以下五点。"那他会显得很愚蠢。你必须自己认真地体会这一切。当然，原文为你提供了证据。你所要诠释的正是这些文字。而诠释的一部分正是要阐明，柏拉图基于哪些考虑，要让读

者进一步思考下去,有时沿着不同于苏格拉底在该环境下的方向。仅谈一点,我们经常会问:对于另一个不同的听众,苏格拉底对这件事会说什么。Strauss 自然能在原文里找到支持他的观点的论据,我也能找到。例如,我们会提出关于这城市可能性的问题,我们会问强迫哲学家统治是否公正等等。你知道,这类细节比比皆是。

B:还有杀死……

R:杀死所有十岁以上的人,对不对?听上去像波尔布特。柏拉图说过"顺带说一下,这太可怕了"吗?没有,当然没有。你必须问问自己为了建立一个公正的城市,这是否为一件合理的事情。所以,寻求一些特别的声明,这本身就是错误的。我的意思是,在拉伯雷的《巨人传》(Rabelais' *Gargantua and Pantagruel*)里,或在《唐吉诃德》(*Don Quixote*)里,并不存在特别的说明:"这是一个玩笑。"你知道,没有能揭示内在含义的特别说明。柏拉图假设他的读者都是聪明人。对于那些辨别不出深层含义的人,表面教义就足够了,而且毫无害处。这就是对你的问题的答案。

B:那么,如果《理想国》的一个主要目的是向有理智的人证明:乌托邦是不可能的;或如 Leo Strauss 所说的,该书的一个主要任务是治愈理想主义者的疾病,民主的情形又是怎样的呢?我是指,该书是否支持民主?

R:不,这本书并不支持任何东西,除了支持人应聪明之外。你

知道我的意思(R 笑)。你可以说,《理想国》给出了一些理由来支持民主派而不是君主制主义者,或类似的观点。但这是一个很难做出的论点。我是指,《理想国》这本书,与它表面可能所展示的相反,它不是谈论这个或那个具体的政权,而是告诉我们,完全理性化地看待政治的后果。你可以说该书在某种意义上是对启蒙运动的攻击。如果这一点较难理解的话,如果我必须一步一步地把它解释清楚,让我们再回到你开始提出的问题。从何种意义上说《理想国》是对民主制度的捍卫?我的意思是,我们当然可以说,它保护了男女平等,对吗?这的确是对的。苏格拉底的论述在某些关键的地方,确实依靠今天我们叫"妇女解放"的观点。但是贤人统治的原则并非民主原则,它也从未意欲装着它是。相反,民主要求公民能拥有自由的被选举权。而被选的标准是能否使选民满意,并非是否胜任。毋庸置疑,候选人会说:"我的经验更丰富,关于这个我更在行。"但是傻子照样能被选,而这并不违反民主原则。我个人认为,《理想国》教给民主派惟一的,也是最重要的一条,即如果没有有能力的人治理,就算是民主制度也无济于事。这是否会增加从民主制度过渡到寡头政治的危险呢?当然会,可举世间完全的民主又在哪儿呢?我又不是小孩子了,你懂我的意思吗?你当然知道中国不是民主之地,我说此话并非我要以中国为敌。我会说,如果中国当真有完全的民主,那么它将是个愚蠢的国家。显然事实并非如此。(绝对的,完全的)民主意味着暴民之治(rule of the mob, or demos)。而运作民主的人却必须受过良好的教育和熏陶,言谈举止都应十分得体。这是《理想国》的引论之一,对吗?

B:所以事实是,一方面,由统治的完美而公正的城市并不存在;

另一方面，即使在民主政权里，也须贤人统治……

R:(在此打断)不错。换句话说，应尽可能的聪明。如果我对你说:"您必须变得聪明起来。"而你说:"既然绝对的聪明是不可能的，我只好生活在一个最愚昧的社会里。"这太荒唐了(R 笑)，是不是? 如果绝对公正的社会不存在，我们就要寻求第二好的，第三好的，第四好的。我们总是需要那些明白自己在干什么的人来治理社会。当然我们并不希望他们成为暴君，我们不希望他们滥用权力贪赃国库，掠夺人妻，奴役我们的子女。我们当然也不希望统治者是一群无知且迷信的农民。

B:好，下面再来看看《理想国》里的一些具体思想，如哲学家国王以及柏拉图对美德与高尚的强调。您认为这些思想的严肃性有多大?

R:重申一遍，如果想拥有一个完美的城市，就要受到完美的治理。统治者要知道什么时候谁应做什么事情。他要具备关于人类精神和人类行为的知识，还须对世界了然于胸。柏拉图把他们称之为"哲学家"。因此，逻辑上很自然地得出结论(R 笑):要让哲学家当国王，或者统治者。

B:所以，某种程度上说，哲学家为王是一项严肃的政治提议?

R:作为一个模型，这的确是一项严肃的政治提议。当国王的应是哲学家，不是物理学家，不是数学家，也不是经济学家，而是柏拉图意义上的哲学家。你应该让他们来当国王。如果这实在不

可能，那也应是一个有实际的头脑的聪明人，这虽然有些折衷，但远强于完全无知的人。

B：您知道，我特意提出此问题的原因是，据称儒家也有让贤哲为王的思想。

R：太好了。

B：儒家还很注重高尚的美德……

R：你必须记住，柏拉图所说的美德问题相当复杂。柏拉图最终声称美德就是知识，也就是说惟一真正的美德是贤人慧。正如他在 Stephanus 版的《理想国》的第 500 页和其后的几页里所说的，节制，公正及其他的一些优点只不过是民众的美德或世俗的美德，真正的美德是知识，是贤人慧(Sophia)。这和亚里士多德不同。亚氏推崇伦理上美德。柏拉图则认为，公正的实现基于知道每个人应该拥有什么，这对他来说最终还是贤人者所能了解的知识。你明白了吗？所以，儒家所强调的美德更接近于亚里士多德的理解。亚氏的理论比柏拉图的更容易为人所理解(R 笑)。

B：另外，按柏拉图所说，美德是不能传授的。

R：是的。所以这是一个佯谬。美德不是专门技术，所以不能传授。

B:但知识是可以传授的。

R:应该是的。所以这是一种不同的知识。这是很重要的一点。

B:好。您能向中国读者推荐一些有助于理解您对《理想国》解释的文献吗?

R:我写过两三篇关于《理想国》中"爱"(Eros)的作用的文章。我还写过一篇文章,讨论诗歌与哲学的争论。我出版过一本同标题的书(*The Quarrel between Philosophy and Poetry*)。但我写过单独的一篇文章,收录在 Duke 大学出版社出版的一本文集里,是关于诗歌与哲学的争论和苏格拉底对诗歌的批评。我从未发表关于我对《理想国》整体诠释的文章,仅在课堂上讲授过。Strauss 有几篇关于《理想国》的文章,其中一篇收录在他和 Cropsy 合编的《政治哲学史》里,另一篇参看《城市与人》(*The City and Man*)。我以前的一个学生 Jacob Howland 也出版过一本关于《理想国》的书。Allan Bloom 当然在他对《理想国》的翻译中也叙述了他自己的评论。

B:关于您对《理想国》的理解,有几点可能的"合理"的怀疑,让我们就来看看这些疑问。首先,通常认为,亚里士多德理解"对话"的方法类似于分析哲学的读法。您的看法如何?

R:这很容易回答。首先,我认为亚氏并不是以分析学派的眼光来理解它的。相反,他的方法很神秘,比如当他谈及《理想国》时,他从不涉及关于共相与哲学的讨论。所以我们可以说,亚里

士多德尊重柏拉图的意愿,不揭示深层的思想。亚氏并非生活在20世纪,如果他说:"我的老师费尽苦心来隐藏他真实的观点,但我会在一次专访里把所有的东西全说出来(R笑),我还会把它们发表出来。"那就太奇怪了。换句话说,如今美国的政客们会在全国电视采访里,把他们老板的秘密一古脑儿全兜出来。亚里士多德则保持了沉默。他只说为了评论柏拉图政治观点的具体细节,他所需要说的。这是首先要考虑的。第二点要考虑的,亚里士多德的整个哲学体系是对其师柏拉图的公开教导的修正(或者在"对话"中,或者在学院里的指导)。特别是亚氏的形而上学理论,就是对柏拉图的共相学说的一个非常详尽的批评和修正,甚至可能是反驳。

B:我想澄清一点。一般来说,传统观点认为在"对话"里有一些理论或学说(Doctrines),而您和 Strauss 却有些反对这个说法。

R:不,不。我从未说过"对话"里没有学说。我从来没有这样说过。《对话录》里当然充满了各种学说。问题只在于这些学说的价值如何,为何被提出来,以及柏拉图多大程度上相信这些学说,诸如此类。"对话"里当然是有学说的。

B:(打断R)那么有些批评家可能会说(在此我要向读者说明一下),据亚里士多德所说,在"对话"里有许多严肃的学说。您是如何……

R:(打断B)首先,我并不认为亚氏说过其中有许多严肃的学说。他谈的只是《理想国》的政治规划。他用苏格拉底的语言描述这

些规划，并对之进行了批评。我认为他的批评还是很合理的。关于他如何看待柏拉图的思想，这个问题要复杂得多。关于这一点，我只想告诉你：我所知道的伟大的哲学家里，还没有哪位能公正地对待自己伟大的导师。不论是黑格尔批评康德，海德格尔批评胡塞尔，还是德里达批评海德格尔，事实都是这样。所有有很高地位的大哲学家，他们首先要做的就是推翻他们的导师。亚里士多德非常尊敬柏拉图，但他总是故意以一种似是而非，站不住脚的方式来表述柏拉图的观点，或者以自己的术语来表述。这样便给人一种感觉，即亚氏的学说要比柏拉图的优越得多。我能理解这一点。我想如果谁认为亚氏所说的是柏拉图思想的真实写照，而不认为那是亚氏本人的思想的真实写照，那就是个大笨蛋。我认为这是一个极大的错误，一个许多人都犯有的错误。他们从亚里士多德来理解柏拉图。这是行不通的。如果我基于黑格尔的描述写一部关于康德的书，会怎么样？Allison 教授一定会得心脏病！（R 笑）〔采访者注：Henry Allison 教授是一位世界级的康德研究专家，现在 Boston University 任教。〕你必须了解原文。这是做学问的基础。所以这是一个很容易推翻的反驳。亚里士多德许多关于柏拉图意识学说的论述都遭到了其他柏拉图学者的批驳，有些人声称这完全扭曲了柏拉图的原意。其中一位叫 Harold Cherniss，是早一代一位伟大的柏拉图学者。他对亚氏进行了无情的驳斥，并指出，亚里士多德反对柏拉图共相学说的论述，对他本人关于 EIDOS 的理论同样适用。我对此不想加以评论。我只是提醒你注意，用亚氏的观点来指导对柏拉图的理解是很草率的。想真正明白亚里士多德在说什么都很费力(R 笑)，所以我们不能想当然。所以，我认为在这点上没有太大的困难。顺便说一句，

海德格尔属于那些坚持从亚氏来理解柏拉图的一位。

B:另一个可能反对您的观点的问题是这样的:(事实上在前面您已经部分地回答了这个问题)有人说正统的研究柏拉图的理解已经存在了两千年……

R:那都是不对的。

B:为什么两千年来的理解都是错误的呢?

R:很容易会这样(R笑)。两千年来人们一直相信圣经,而今天却不是这样了。这是怎么一回事呢?我想所有那类说法都没有什么说服力。第一,关于传统的理解方法,从来就没有毫无异议的时候。我告诉过你,那些曾被当作正统的观点现在已非正统。那些曾取笑Leo Strauss和我以及他的其他学生的分析家们如今却在重复我们的方法,只不过没有承认罢了。他们是一群谎言家。你可以在北京的刊物上写明:他们是一群谎言家(R笑)。他们在抄袭Strauss方法,只不过水平还不到家。Leo Strauss比他们要细致得多,想像力也丰富得多,我当然也是如此。这些只不过是他们十年前所批评的方法的低劣版本。所谓悠久的正统方法全都是胡说,根本就不存在。即使存在,也说明不了任何问题。正统的东西永远是错误的,永远(R笑)。

B:当我写下这个问题时,我抑制不住地想起您曾说过:您祖母说:"总不能……"

R:总不能四千万犹太人……(R 笑)。实际上并没有那么多,不管准确数字是多少。〔采访者注:在一次课上,Rosen 教授谈到,当他与他的祖母争论犹太教是否真有道理时,她说:"总不能四千万犹太人都错了吧?"〕

B:好的。为了使读者感到更舒服一点〔采访者注:Rosen 教授经常以开玩笑的口吻说,哲学不是一门你能期望能让您感到舒服的学科〕,在历史上有没有哪位哲学家的观点倾向于赞成 Strauss 或您的理解方法?

R:没有。我的意思是,大多数伟大的哲学家都不愿像 Strauss 和他的学生那样,在对《理想国》进行细致的诠释上浪费时间。但一个重要的例外是海德格尔关于柏拉图的《智者篇》的演讲集。这的确是一部优秀的著作,但声称是基于亚里士多德的方法,我却不以为然。海德格尔的评论的精华和亚里士多德几乎没什么关系。正如我所告诉你的,新柏拉图主义者,如 Porphyry 等人在撰写诠释时,把"对话"中所有文学、修辞和寓意方面的因素都看成是真的。(当然,这样的诠释有时有神秘化的特征。)某种程度上,一些文艺复兴时期的柏拉图主义者也是如此。比如一个叫 Marsilio Ficino 的人写过一篇关于《会饮篇》的评论。中世纪的阿拉伯人和犹太人都是这种方式研究柏拉图的。

B:您的方式?

R:是的。Strauss 阅读过这些人的著作,并受到了他们的影响,

其中有阿拉伯传统的 Al Farabi，犹太传统的 Maimonides。Maimonides 对亚里士多德的兴趣甚于对柏拉图的兴趣，不过他也有一些关于柏拉图的文献。不，新柏拉图主义时代以后，某种程度上，中世纪犹太—阿拉伯时代以后，细致研究“对话”的做法就消失了，直到 18 世纪人们才又开始认真评注“对话”。诠释的风格深受当时诠释者所属于学派的主要哲学前提的影响。18 世纪的传统，尤其是 19 世纪的传统，整体上是作为科学意义上的语义学(Philology)的传统，反映了现代启蒙运动的某些理论前提。所以我不能给你开一个长长的清单，上面都是大哲学家写的书，如笛卡尔，霍布斯，康德(R 笑)；你知道，用美国俗话说，这样的人要去煎别的鱼〔译者注：意即“有别的更重要的事要做”〕。关于柏拉图的语义学上的研究主要是 18 世纪和 19 世纪的产物。

B：好的，我想这已足够消除这种有一个存在了两千年的经典解释的……

R：从来不存在，从来不存在。

B：我认为一些中国学者难于理解您和 Strauss 的方法的一个特殊原因可能在于：在黑格尔与马克思的影响下，希腊哲学总被视为哲学的童年时代。那么一个“儿童”，即柏拉图，怎么能够如此聪明？

R：证据只在“对话”的解释本身。换而言之，不能天真地认为因为希腊人生活在远古时代，他们便不能有趣。荷马、阿西留斯

(Aeschylus)、欧里庇德斯(Euripedes)都生活在古代,但即使是现代读者也觉得他们有无穷魅力。首先,黑格尔本人花费了许多时间来钻研和评注希腊哲学。你刚才提出的假设实际上是启蒙运动的偏见,认为仅当哲学被科学替代时,哲学才得以发展。因为当今的科学知识远多于亚里士多德和柏拉图所能的,他们肯定不如我们聪明。这是很可笑的,因为哲学和科学不一样。我对你那些有上述想法的中国朋友提一个建议,请他们坐下来仔细读读我的一篇关于"对话"的评论,看看他们有何想法。我不可能通过这种对话说服他们。只有自己读了之后,再想想是否能下这种结论。当然,如果他们一直被对科学与启蒙运动的盲目崇拜所麻痹,他们也不会这样做了。

B:那么您认为您对"对话"的理解是惟一的正确解释吗?

R:我在开始就说过,并不存在对"对话"惟一的正确解释,因为"对话"不是一段加密的秘密信息。我认为我研究"对话"的方法是正确的,正确的原因恰恰在于允许有综合的,各式各样的解释存在。今天我写的关于《会饮篇》的书,可能很不同于我三十年前所写的。我不相信存在真实的理解,所以我不认为自己的诠释是真实的,我不相信的原因是,那并非柏拉图对哲学的概念。这是否意味着柏拉图的哲学里没有观点,没有学说,没有主张,没有信仰呢?当然不是。实际上有很多,但它们是敞开供人们探索的。

B:那么您的观点和解释学的观点有什么差异呢?

R:我不知道你说的解释学观点指的是什么。极端的后现代主义的解释学观点是,不可能存在对“对话”客观或正确的理解。我并没有这样说。我只说问题是敞开供人们研究的。我并不是说,我们无法理解希腊人在公元前5世纪说的话,以及苏格拉底为什么在公开场合演讲,而不是在私人家庭里,以及白天和黑夜进行的谈话有什么区别……我认为这儿并没有什么模棱两可,也没有什么历史问题。我们可以理解这些符号。当我说诠释是开放的,我是相对于基础而言,相对于基本的问题而言:存在共相吗?如果存在的话,其性质又是什么?这类问题总是无法得到完满的答复。但困难只在于事情的本质,而并非在于我们历史或个人的角度。这种问题人们总是可以永远争论下去。这种问题就没有最正确的答案。但不是说这些问题就没有意义。自从人类诞生以来,这类问题就存在着。哲学的进展与航空工程学不同,航空工程学最新的问题就代表着这门领域最近的状况,也许依靠下周的技术进步就能解决这些问题。哲学不是这样。它不是这样的。

B:您是否暗示着,基于对“对话”的这种复杂的理解,哲学的发展从柏拉图以来,某种程度在逐渐退步?您对亚里士多德、康德、黑格尔进行了强烈的批评,因为他们疏漏了重要的……

R:我或多或少可以这样讲:柏拉图所阐述的一些观点,的确是其他人所未注意到的。但另一方面,我不相信哲学的发展正在降低或退步。一直以来,人们试着使问题更决定化、更具体化,因而在阐述那些柏拉图做了简单描述的问题上取得进步。我个人认为,可以这样解释:“对话”创造了哲学,描绘了哲学产生的

过程，为我们提供了经验，就像在健身房里举重锻炼一样。如果我们用"对话"来"锻炼"自己，我们可以了解哲学的本来面目和它的复杂性。而后来的哲学家的著作都是为了解答"对话"所包含的问题，这些问题在"对话"中全部以最普遍，最人性化的形式出现。不必对我回答中的每个字斤斤计较，但发自内心地说，关于柏拉图对人类生活的整体性的观点，我们在对待其微妙和统一性方面，的确有所下降。当然在逻辑方面，我们取得了进步；在科学哲学方面也取得了进步，因为科学本身就在进步；在论证的各种方法上，也取得了许多进步。但是进步付出了代价。现代资本主义的发展的情况也是这样：生产方式越复杂化，工人就越成为生产工具和生产过程的延伸物，因而受到的虐待越严重。我们还可以举出许多这样的类比。纯粹的进步并不存在。生活就是如此，每一个发展都要付出代价。"对话"的一个突出特点就是：在不破坏问题（即哲学）的统一性和清晰度的情况下，允许无限种对问题的解释与说明。所以并不是问题有无限多，真正无限的是我们对问题的看法，对问题的回答。这是不是更好一些，更有帮助一些呢？

B：当然是的。问题的最后一点：Strauss 和他的门徒研究"对话"的方法，以及您的方法之间是否存在差别？有的批评家说 Strauss 忽略了主要论证（Arguments），仅仅注意那些合乎他的诠释的部分，还有人说某些 Strauss 的门徒忠实于原文，忠实于 Strauss 的诠释。

R：你的意思是有人说 Strauss 忽略了主要论证。Strauss 也许会回答："对话"里根本就没有论证。这些只不过是对话。我是指，

苏格拉底问一个问题，然后得到一个回答。这并不是论证。当然，这个说法有些极端。我知道的确存在一些论证，但没有人们说的那么多。首先，里面有许多提问的开场白，如“你认为是这样的吗？”“你不认为是这样的吗？”“难道不是这样的吗？”这些其实是反问句。我的意思是，苏格拉底在把一些东西强加于……姑且这么说。不管 Strauss 怎么做，当我阅读一本关于“对话”的书时，如果其中有一些论证，我就会考虑一下。但我是基于我对“对话”的评论来考虑这些论点的，而并非把它们当作存在于真空，也不会像在逻辑课上那样，把问题写在黑板上，认为它们是脱离世界的绝对抽象。这不符合“对话”的本性。想想看，我花了五年学习数理逻辑，曾比全美绝大多数柏拉图学者更精通逻辑。我不说超过全部的人，因为有些人可能是专门的逻辑学家，而且我是二十五年前学的。但我的确受过严格的训练，并且企图跟上一些最好的哲学文献。大多数柏拉图学者几乎不懂逻辑学；比如他们讨论“概念的逻辑性”，这样的表述对逻辑学家来说是个野蛮表述……他们谈论很多的一点是“对话”里有许多论证。不错，从讨论或反对的话题的意义上来看，你的确需要一个论证，这样对话才能进行，政治才能进行。第二，重复我早先说的，就像读莎士比亚戏剧一样，必须在上下文环境里看待一个论证。我爱举一个例子，在莎翁的《理查二世》里，主人公说：“马，马，我的王国换一匹马。”假设我写一篇文章，题为《莎士比亚的政治哲学》，在里面我论证道：按莎翁所说，马比国家更重要，这就太傻了，对不对？可这恰恰是大部分研究《对话录》论点的人现在的水平。我并不傻，我不犯这种错误。

B：我曾经听过关于您和 Strauss 有这样一个说法：Strauss 不太

注意"对话"论点的细节，而您……

R：我的确比 Strauss 关注得更多一些，当然是这样。我研究过不同对话中的细节，Strauss 没写过关于《智者篇》的文章，尽管他曾开过一个关于《政治家》成功的研讨课(Seminar)，但他从未将其发表。我较关心所谓的形而上学问题，而 Strauss 更实在，对政治更有兴趣。这是我们的不同所在。我更具备一个形而上学的头脑，对理论问题更感兴趣。Strauss 对此当然也有兴趣，但对具体的细节问题研究得更好。这就是我要说的。倒不是论点问题本身不同，只不过我采取了不同的考虑。我想这样说是公正的：我的诠释比 Strauss 的更为详尽，更加具体，甚至在戏剧素材方面也是如此。这并非意味着我的诠释就更好一些，可显然更具体一些。

B：我不明白，您刚才说 Strauss 更关心具体细节，可您又说……

R：两方面我都强一些。永远记住，Strauss 是一位伟人，一位伟大的导师。然而我更倾向于我的诠释。这并非说我不同意他的观点；我只是认为我的诠释更为丰富，而他可能会认为我的诠释夸张了一些。每个人都偏爱自己的工作，这是很自然的。

B：好的。让我们转入下一系列问题。这实际上是由对"对话"的理解派生出来的问题。派生的意思是，这些问题并非关于"对话"本身。在《理想国》里，哲学家被迫统治社会。哲学家难道真的能被强迫吗？

R:你能强迫哲学家统治社会吗？我想如果拿一支枪指着他，说："你要是不去统治就毙了你！"（R 笑）然后日夜监视他，看他是否真的在统治，也许能够达到目的。但是你不能强迫他进行哲学意义上的统治。你可以强迫一个人进行统治，但没办法让他在哲学意义上统治。如果哲学家被迫统治的话，他也只因他那内禀的优越气质才实行哲学意义上的统治，而绝不会因为一支枪对着他才这样做。你的问题不是能否强迫哲学家去统治，而是有人会去强迫他们吗？（R 笑）换句话说，公民不会强迫哲学家们去统治。这就是为什么那些所谓正统的诠释可笑之至。我的意思是，柏拉图说只有当哲学家受到强迫时，他们才会去统治社会。可是谁会强迫他们呢？历史上有哪位哲学家是被非哲学家强迫去统治的呢？（R 笑）相反，哲学家往往被视为傻子，谁都不会强迫他们去统治。也许有的统治者有点理论上的偏好，写写论文，可是没人强迫他们去统治，他们只会因自己的意愿而去掌权。我并不了解毛泽东，可据说他也是位哲人，是不是？

B:某种程度上可以这么说。他认为自己……

R:（R 笑）他认为自己是一位哲学家。很好，但他并未受人强迫，他的掌权全凭个人的奋斗（磁带一面到此用完，采访者换了另一面）。

R:（当采访者请他暂停，等待磁带换面时，他开了一个玩笑——你能想像柏拉图对此会有何评论吗？他会说：噢，你偷走了我说的话，还放进了这个魔盒里。）刚才我们谈什么来着？对了，哲学家能受迫去统治吗？回答是：我可以想像有时即使哲学家不愿

统治,他们也必须这样做。

B:那么,在柏拉图的意义下的哲学家关注社会和其他人类活动,其基础是什么?我问这个问题的背景是这样的:根据儒家学说,儒家应该关注社会事务,这是他们不可推卸的责任。那么对于柏拉图的一个特殊的困难之处是:他的哲学家们如何能够关注人类活动呢?

R:我只能基于自己对柏拉图的理解来回答这个问题。我会说,如果人类正处于被毁灭的危险中,且只能由哲学家来拯救,而他又被邀请来统治,那么他当然义不容辞了。这样做当然是得体的,而且也与自己的利益相关。显然,哲学家本身没有统治的欲望。亚里士多德处理这个问题时采取了一种完全不同的角度。在任何时候,哲学家都不能卷入政治。亚里士多德指出,政治属于实践知识的范畴,实践知识和传统美德(基本上是政治道德),它们不仅仅是个人的伦理道德,还是政治道德。他还认为我们需要的是一位伦理道德高尚的统治者,而不一定是哲学家。这个方法要合乎情理得多。可是柏拉图并不想表现得合乎情理:他谈的是一个极端情况;如果你想拥有一个公正的城市,而且想保持始终如一,一直到底,那么得付出怎么样的代价,付出怎么样的行动。其中一个步骤就是哲学家为王。亚里士多德却没有如此的安排,他的方法完全不同。我们可以这样说:他的政治概念和柏拉图有很大的不同,他们对待政治问题的方法也大相径庭。亚氏认为,理论知识是没必要的,实践知识才是真正必需的。你知道,这种对待政治的方法要松弛得多。就我所知,儒家学说在这一点上,更像亚里士多德的观点。

B：一些哲学家可能会说，在处理人间事务方面，哲学家并不比其他人高明。比如，以罗尔斯(Rawls)为代表的某些自由主义者坚持说，我们哲学家没有阿基米德的支点，或任何其他高明的……

R：(打断)这对罗尔斯肯定是对的(笑)。谁说过他是哲学家了？让我们严肃地看待这个问题。当柏拉图谈及哲学家时，他指的是最完美的人。他不是说伯特兰·罗素或哈佛的某些教授。他在《理想国》里描述了这种哲学本质。这些人具备完美的智力，出色的记忆力和优秀的人品……他们在每方面都是最好的。简而言之，没有这种人(笑)，所以这从另一个角度告诉你，这类城市也不存在，这并非一个认真可行的政治方案。有人会说了，有时这种人会出现。行，有时是会有，柏拉图、亚里士多德……所有这些愚蠢的教授都是从他们的同事那儿得出的结论，不是吗？我是指，你不会让 Burton Dreben 接管美国，不论他有多聪明，那样做会惹出许多麻烦(笑)〔采访者注：Burton Dreben 教授为哈佛大学退休教授，现在 Boston University 任教。他是罗尔斯的密友〕。我想如果你让我接管，你也会再三考虑，尽管我迄今为止是你最好的选择(笑)。不，不，不，不，不，那太荒谬了。罗尔斯的话太荒唐了。柏拉图当然不会那样做。他不是说要把城邦交给一帮教授；他是说交给完美的人。

B：所以关于哲学家的概念这里有很大的……

R：完全不同。

B:这实际上是我要提的下一个问题(关于哲人统治)。您如何看待当今那些所谓的哲学家,那些只对逻辑学、语义学……感兴趣的哲学家?

R:对于柏拉图来说,这些不是哲学。

B:他们没有……

R:根本没有政治头脑。柏拉图说的哲学是什么意思?是"智慧";智慧,那是生活的整体,对吗?是理论与实践的统一。

B:仅在那种意义上。

R:仅在那种意义上。

B:也就是说,在处理人间事务上,哲学家的确强于其他人。

R:是的。这是显然的。这就是他所说的哲学家,最完美的人,高等的人。你可能会说:"这种人不存在。"我现在不想反驳这种观点。但这和制造教授国王(Professor-King)无关。

B:好的。

R:好的(笑)。你能想像柏拉图会说,只有当教授成为国王,国王成为教授的时候,人类问题才能最终解决吗?这太可笑了。

我跟你说过，罗尔斯十分幼稚，记得吗？〔采访者注：采访者给罗森教授发过一封电子邮件，里面列出了可能提出的问题的清单，其中一个问题是请他谈谈对罗尔斯自由主义的看法，罗森在回信里说："噢，你的那些问题都不错，但我对罗尔斯知之甚少。我曾尝试过读他的文章，可发现他竟幼稚得令人难以置信。"〕

B：您知道，我提这个问题的原因是为了读者。

R：当然。

B：您知道这并非为了我自己。我已经接受过您的五个学期的洗脑教育了……

R：(大笑)你很幸运，你本来可能去了哈佛的……

B：下面，如果精英问题是您关心的主要问题之一，并且您又不反对自由民主主义，那么您怎样调和精英主义与自由民主主义的关系呢？

R：你知道，如今"精英主义"的意思模棱两可，因为它有政治上与意识形态上的用法。我从来不用这个词。如果你问我是愿意接受贤人的统治，还是愿接受愚人的统治，我的回答当然是前者，只要那些贤人具备优秀的人品。如果你问我是愿意接受好人的统治，还是愿接受坏人的统治，我的回答还是前者。这是"精英主义"吗？如果是，那我也是一名精英主义者。只有白痴才会愿意接受傻瓜的统治(笑)。所以如果那就是该词的意思，

那我显然也是精英主义者。但是否意味着在法庭上一小部分人就高于其他人，或者应该受到政治上特殊的优待呢？不，我可不是这个意思，当然不是。你知道我是一个自由民主人士，因为我认为在我见过的所有国家里，美国比其他国家都好，至少是一样好的。我从来没有生活在一个不民主的政权里。你知道，我呆过的国家都有着这样或那样的民主。我于 1955 年至 1956 年在希腊居住过，当时希腊有个国王，可这毫无意义，这个人整天只呆在家里，照料他的马匹和牛奶场。我从未生活在一个非民主的国家里，我也不想这样，因为我坚信，在 20 世纪的生活环境下，民主是我们能拥有的最好的政治制度。我绝不会努力尝试建立一个贵族统治的政府，因为这行不通。我也不相信社会革命，对不起，要向你们国家道歉(笑)。但我的确不认为通过一场革命就能把社会变成乌托邦。当然，如果现行政府是暴君统治，那么可能有必要反抗这个政权；希特勒就是一个典型的例子。但如果想只是通过推翻旧势力，再取而代之以极端的铁腕手段来转变并净化现有的形势，而把一个有缺陷甚至颓废的政权变成人间天堂，我想是不可能的。我认为只有全民参与，哪怕不是以同一水平，但一定要全都参与，情况才会有所好转。这是我回答的第一部分。第二，大学不是政府，你愿意让傻子教你们吗？不，你们希望最好的老师来教。所以在绝大多数情况下，我们需要有能力的人，而不是无能之辈；需要品德高尚的人，而不是道德败坏的人；需要聪明贤慧的人，而不是傻瓜与白痴。如果那是精英主义，那么我也是精英主义者。这和民主矛盾吗？不。因为若没有能干的领导人，民主也发挥不了作用。这些人可以来自政治上与社会上最卑微的背景；他们可能是农民。在美国，某人来自最卑微的背景来的情况很通常。这种现象美国比欧洲普

遍得多。这就是民主的意义：有能力的人就能上升，不论他的地位多么卑微，背景多么简单。

B：那么实现那些精英的政治主张和任务的方法是什么呢？

R：教育。教育是一个政治上的方法。

B：关于这一点，Strauss 是否有同样的观点呢？

R：是的，我想他不会有异议。他训练过许多学生。其中一些在政府工作，另一些又在教其他的学生。只能如此才能有效果。我是说，难道我会放弃教授的职位和哲学研究的工作去竞选宾夕法尼亚的州长吗？当然不会。对此我只有些微的兴趣。有时我也会做白日梦，如果能当上整个国家的暴君，那该有多好。不过这只是个白日梦(笑)。我们这种人对统治国家不感兴趣。我告诉过你，如果在某些极端的情况下，需要我统治，而且我被告知："你若不这样，我们都会毁灭、死亡。"那样我当然会接受这个任务，但我一定会尽可能快地摆脱它。

B：但的确有一些 Strauss 学派的人积极地参与政治事务，不仅仅是教学。

R：他们多数是政治学家，而并非哲学家。他们也许会自以为是哲学家，但其实他们几乎全是政治学家，是一些研究美国政治与宪法的专家，这些人有 Robert Goldwin, Walter Bernsh 和 Harry Jaffa 等等。Harry Jaffa 曾为 Barry Goldwater［采访者

注:Barry Goldwater 曾代表共和党竞选总统,被看作(尤其在当时)极端保守的政客]写过演讲稿。最近的例子是,翻译过亚里士多德的政治学的 Carnes Lord,曾是国家安全理事会的一员,而现在 Tufts University 教书。他们的确参与了政治,但都是顾问,没有一人竞选职位,只是充当咨询与顾问。

B:但您认为他们参与政治的方式是否恰当?……

R:对我来说不是,因为我是实实在在的哲学家,而他们不是。他们只是非常高级的职员。

B:所以按您的政治哲学观点,哲学家在政治中发挥的作用不应是那样。

R:对。如果"哲学家"是按它正确的意义来解释。但我并非绝对禁止哲学家参与政治,如果他们想这样做的话,让他们做好了。

B:但这并没有必要……

R:当然没有。但我认为哲学家教书还是有必要的。

B:对于他们本身也是这样的吗?

R:是的。

B：而且也是为了他们的政治……

R：为了承担他们的政治义务。

B：很好。那么苏格拉底为什么要和比他差的人交谈呢？或者说您为什么要教本科生的课呢？

R：因为我想知道自己是否有想像的那样聪明。换句话说，只有通过教书，向其他人阐明我的思想，我才能真正知道我理解自己所说的。这就是我教书的原因。当然我还可以挣许多钱(笑)。

B：你认为这也是苏格拉底和别人谈话的原因吗？

R：是的，我想是的。别忘"对话"中与苏格拉底交谈的人可能是实际生活中苏格拉底从未交谈过的人。但即使撇开"对话"不提，原则仍是我们必须与人交谈，因为这是惟一认识自己的方法。如果我闭门不出，一个劲儿地想像自己有多伟大，自己知道真理，其实我也许什么都不知道，甚至我可能是个疯子。我必须至少找朋友聊聊，所以我认为这是很重要的。

B：对于柏拉图主义者来说，即使是寻求纯粹的理论，谈话也是很重要的？

R：柏拉图教的都是一些奇怪的东西。但他却拥有一个大学，你知道吗？(笑)我认为这是必要的。

B:所以这对研究哲学也是必需的?

R:是的,要想在文明社会里保存哲学,这的确是必要的。

B:现在进入第三组问题。您对自由主义的总的评价是什么?

R:你知道,自由主义意味着人们崇尚自由。我也崇尚自由(笑),所以从字面上我对自由主义并没有批评。20世纪末美国的自由主义指的是一揽子看法,其中许多我认为是很愚蠢的。比如,自由主义可以指恣意纵容各类观点的存在,分不清孰轻孰重,辨不出高与低、贵与贱。我是很反对这些的。我认为这并非真正意义上的自由主义。可它的确被称为自由主义,对不对?我反对人们对他们的行为不负责任。这是否意味着一个偷一片面包的人就应被枪毙呢?当然不是。你得用自己的脑子。但我不赞成过分的纵容。我也不赞成那种对政治表面的客观态度,说什么"天下国家一般黑","我们比别人还糟呢",以此来消灭爱国主义。所以我想我赞成尼采对自由主义的大部分批评。这是否说我是一个暴君或一个君主制主义者呢?当然不是。这只说明我对自由的概念与当今所倡导的不同。所以这就是我对自由主义的评价之问题的回答。

B:尽管您对自由民主有这样的批评,您仍然支持它,这又是怎么回事呢?

R:因为如果我们建立一个贵族统治社会,John Rawls之类的人就会掌权(笑)。换而言之,我不相信在那种社会里,掌权的人是

正确的人选。所以我倾向于一种能容许和尊重我的观点的体系。

B:也就是说,哲学家要受到容许……

R:对。在民主社会里,哲学家会干得更好。而在暴君制度下,他们只能秘密地进行工作,甚至完全保持沉默。我喜欢说话,所以我宁愿生活在一个民主社会里(笑)。

B:一些民主人士也有同样这种为民主辩护的理由。实际上,一个著名的理由出自一位英国的保守人士,那就是邱吉尔。

R:民主是一个很差的政权,但却是目前最好的。这对我来说已经足够了。

B:所以您同意这一点?

R:噢,是的,是的。

B:好。

R:我最不愿意一帮技术员来治理这个国家。

B:对您来说,民主某种意义上是一个值得的买卖?

R:不错。

B:那么您有没有一些办法来解决刚才您提到的问题?

R:不,不,我提不出什么方法。我只能建议大家倾尽全力,用尽可能聪明而恰当的方法努力解决这些问题。我认为我们正向这个最终的方案迈进了吗?绝对没有。我的意思是,历史是循环的,总存在一些随机的运动。这并非说我们应该什么都不做,我们也许能在小范围内做得更好,但却没有一个乌托邦方案。这正是柏拉图告诉我们的。你还记得我对《理想国》的诠释吗?我说,"是的,我们必须要出去杀死所有的坏蛋。"(笑)

B:您在这儿是不是暗示,即使通过我们巨大的努力,也无法保证自由民主制度中的不良现象会有显著改观?

R:无法保证。我们这样说:凡事都有改善的可能,有时也的确得到了改善。比如,在我们这个专业内,我已经很有名气了。当然我并没有受到美国哲学协会的表彰。可我的书在欧洲、在日本都有发行,中国的读者也即将读到它们,至少我写的关于尼采的书马上要在中国翻译出版了。我刚刚还收到伊朗方面的邀请。整个世界都知道我。如果我只呆在家里,说:"唉,做事没意义。"那么我不可能有名气,也没有机会影响聪明人的思想。所以现在我至少有一点小影响,我也并不想夸大其辞。我有许多学生,我有你,而你正在偷取我的声音(笑)。

B:但有些 Strauss 主义者好像有全面的,一揽子的(comprehen-sive)政治方案……

R:我并不这样认为。我想他们的方案并不比马克思主义者、君主制主义者(如果还有的话〔笑〕)或自由民主主义者的更全面。如果你称他们有一些方案,你可能是指他们需要在理想国里建立一种更为保守的民主,这种理想国不是柏拉图所说的理想国。我觉得你应该读读 Mansfield 对此的论述。他是一位很明智、很聪明的 Strauss 学派的门徒,而他的政治观点较为温和。

B:但不全面。

R:不,我不知道是否全面。我想不是。你应该去问他。但我认为他是一个很理智的人。有时我同意他的观点,有时又不。但我想他没有什么很全面的方案。

B:甚至那些在政府任职的 Strauss 学派的人也没有。

R:没有。他们工作的重点一般是合理的政策。他们对控制共产主义很感兴趣。Strauss 憎恶共产主义,就像许多德国人一样。纳粹曾这样为自己辩护:他们要从共产主义手中挽救整个世界。Strauss 不是纳粹,但他认为共产主义更危险。你知道,Strauss 是犹太人,他憎恨纳粹,但他认为(斯大林式的)共产主义是 20 世纪最主要的危险因素,我想他至少在一点上是正确的。我是指共产主义比国家社会主义(纳粹)离统治全世界近得多。纳粹丧失了理智,可马克思主义者简直就是狂热。这其中有区别,对吗?(笑)我是说,马克思主义的原则是好意的:人人都会富有,人人都会被公正对待。而纳粹的教条不是这样。所

以无怪乎共产主义运作得要更好一些。你勿须我告诉你这个：(斯大林式的)共产主义受到挫折，因为他们都是柏拉图主义者，只不过他们把所有的东西都当真了。“让我们真正行动起来。”所以自然得很，他们必须杀死所有超过十岁的人。这正是症结所在。

B：所以一般来说，Strauss 学派应该反对全面的政治方案。

R：说 Strauss 学派有一套全面政治方案，是非常错误的。

B：事实上您已经回答了这个问题，您认为人类社会发展的未来是什么？

R：我不知道。

B：也就是说，您不相信这类事情……

R：越来越好吗？绝对不是。脑外科手术的确一直在进步，可政治不是。纵观当今世界的领导人，将他们与三十年前的领导人相比。你能把现在的法国总统与戴高乐将军相提并论吗？你能把克林顿总统与罗斯福相比吗？

B：或者林登·约翰逊。和他相比，克林顿显得很傻。

R：当然，当然。你能把托尼·布莱尔和温斯顿·邱吉尔相比吗？所以只要回顾一下三十或四十年前，我们就能看出近年来领导

人的退步。我认为西方社会实际上在衰落。我想中国也在退步，因为你们正在日益美国化，是这样的吗？

B：嗯。

R：我不知道，我在问你，我在采访你。我所了解的都是从电视上看来的：大的公司，大的企业，迪斯尼，麦当劳，拼命赚钱，人人都很富。五十年后，这儿再没有共产主义。那么商人就会治国。当然无可避免的，他们又会带来贪污腐败，裙带关系……你要时刻警惕，以免重蹈印度尼西亚的覆辙。但我想这不会发生。

B：即使从社会的角度来看，您都认为没法保证取得进步？

R：不，实际上我不能那样说。举一个例子，在美国有件事还是取得了进步。当我还是一个青年的时候（十几岁）——你知道我是犹太人，我不是那种过犹太生活的犹太人，只是有犹太人的血统——那时候著名大学的古典文学系里都没有犹太人。而今天多得就像加里福尼亚的东方人一样。我们比基督徒聪明，正如中国人比犹太人聪明一样（笑）。当时对犹太人有许多歧视与限制，有的俱乐部他们不能参加，有的地方他们不能居住。这种情形现在已经变了。以哈佛为例，以前的犹太人很少，有些系根本就没有。而现在已大不相同了。似乎那儿绝大部分的教授都是犹太人。这是一个进步吗？当然，这可能得看你有多喜欢犹太人了（笑）。我碰巧挺喜欢他们（笑），不是全都喜欢。当然有的事情在变好，有的则在变糟，关于这点我可没有先验之明。有很多事情在变得越来越糟。比如我有次对本科生说，现在人人都

得 A。当我刚来波士顿的时候，Charles Griswold〔采访者注：波士顿大学哲学系的系主任〕告诉我这儿的标准很高，我给一些研究生评了 B-，不是 C，而是 B-或 B+。这可是场革命。大家几乎吓出了心脏病。Griswold 要求我重新考虑一下这些分数，在不降低标准的前提下，请我重新考虑一下（大笑）。最近我看了有关统计资料，在所有著名大学里，如斯坦福和耶鲁，本科生的平均成绩为3.75左右。这简直是胡闹，胡闹。

B：您意味着，虽然有些方面取得了进步……

R：可其他方面却在退步。

B：所以总体来说，我们并没有进步。

R：对。

B：换而言之，您不会认为脑外科手术的进步能与其他方面的退步相比较。

R：我不会那样认为，尽管我必须说我现在很高兴。两周前我刚做了一次手术。如果没有这种手术，并且没有通过检查及时发现问题的话，我一定死得很惨。不论怎么说，这都是进步，对不对？当然是的。但这不改善我个人的生活质量，两者根本没有关系。

B：所以对您而言，没办法计算得与失，然后再做比较。

R:我做不了。你看,某些事变得更好,某些事变得更糟。

B:但是总体上不能说……

R:总体上,不,我不能冒险,我得想一想。因为我倾向于,你知道老人都倾向于说:"我年轻的时候比现在好多了。我的老师比你的老师(那就是我这个糟老头子)聪明多了"等等之类。这很难说。一切都变了,这是显然的。有些事现在更糟了。而科技的进展越大,它带来的危险也就更大。你担心某个疯子在自来水里下毒来谋害你吗?你会怎么办?坐在那儿干着急?还是采取一些步骤防止它发生?

R:好,我有些疲倦了,现在已经三点了。你还有什么重要的问题吗?

B:关于启蒙运动我还有一些问题。

R:继续吧。再问一两个启蒙运动的问题。

B:您对启蒙运动的理想有许多批评……

R:我基本上是赞成启蒙运动的。你知道吗?你看上去很吃惊。我的意思是,如果启蒙运动意味着我们要努力在科学上、道德上取得进步,改善一切,我当然赞成。如果你说的启蒙运动理想是指,人们可以活得更长、更快乐、更舒适,我当然赞成。我会相信

科学的进步与道德的进步有必然联系吗？不，我刚才已告诉你了。我会认为启蒙运动给予数学以思想方法中主导地位的做法是正确的吗？不，我不这样想。我相信对圣经里的和传统上的道德高标准的修改，导致了更高尚的道德吗？不，我也不相信这点。我相信启蒙运动对那种贬义的自由主义负有直接责任吗？是的，我相信。所以我对启蒙运动的看法是精细的（nuanced positions）。如果你问我最终的评价，我会说我们别无选择，只能捍卫启蒙运动。不是那种技术含义上的启蒙运动，而是修正后的启蒙运动。我们要尽力改善世界，我们当然不愿退步到黑暗的时代，退步到权威统治的社会。焚书是毫无意义的。你要我怎么办？消灭物理？我们怎能做得到？你读过我在《古人与今人》（*The Ancients and The Moderns*）里所写的"反思启蒙运动的一个小小建议"（"A Modest Proposal to Rethink the Enlightenment"）一文吗？回家认真读读。

B：我听过您题为"悲伤的理性"（"Sad Reason"）的演讲。那是一个对启蒙运动的攻击的演讲。

R：既是攻击，也是捍卫。不管怎样，如果你读一下我的名为"反思启蒙运动的一个小小建议"的文章，你就会看到我在那儿指出，即使回复古代是我们想要的，也是不可能的。能将科学与技术对文明的影响摧毁，而不将我们彻底摧毁的方法不存在。我们怎么做得到？我们必须烧掉所有的书，枪毙所有有能力重新写这些书的人（笑）。最终，如果我们不能冒险的话，我们最好把所有的人都毙了（笑）。否则，有人会来重新发明轮子的〔译者注："轮子"是英语中常用的一个比喻，可指科学技术及其产品〕。

不，我不是一个启蒙运动的大批判家。我是一个启蒙运动的明智的批判家。我不是惟一的一个，但我属于这一类：看，这是错的；这是夸张的；这个有危险的倾向。这是你听见我在“悲伤的理性”中所说的。你当然不能因此从中推出，我们应该回到18世纪，回到17世纪，回到史前的希腊。我并不认为如此。

B：我的理解，你的观点是我们应该既警告人们防备某些启蒙运动的过分的理想，比如说，通过普及教育，我们能达到某种乌托邦，这一类的想法，又应该警告人们防备虚无主义或后现代主义。

R：对。我认为虚无主义是以科学代替谋虑的后果。因为科学不能给任何事，包括科学，给予价值判断。人们说“科学妙极了”。比如说这个幼稚的蒯因（Quine）（R 笑），他认为哲学根本上是科学哲学。但科学没有说“科学妙极了”的能力。用科学的标准，那是修辞，所以是不合理的。所以，按蒯因所教的，我们完全可以用占星学来替代哲学。挺笨的，对不对？所以，你千万不能有我是个启蒙运动的反动敌人的印象。那不对。我根本不是那种人。我是个自由民主主义者，是个为人民说话的人。我非常非常了解，从某种意义上来说，我们现代人所干的事比古代人干的事更伟大，因为我们现代人敢冒解放人民和使他们生活舒适的险，而古人却说，“不，那是不可能的。我们必须付这个代价。我们只有几个有教养的人。”所以，这现代观点是伟大得多。它可能是不可能，但那又怎么了（so what）？（笑）我说“但那又怎么了”时并不是认真的。但古典的教义不是告诉我们，好的总是好的，即使只是一刹那吗？所以，如果我们真会因我们解放自

己的尝试而摧毁我们自己，也许这段我们自由自在生活的时间是如此有价值，它足以弥补它的短暂。你想像古埃及人那样活五千年吗？他们是不受政治变换之苦，但他们三十岁便死于钩虫病，更不说其他生活中的令人恐惧的事了。不，请不要把我当作启蒙运动的敌人。把我想成一个清醒的人，因为他清醒，所以看到启蒙运动的危险与短处。那是你在"悲伤的理性"中所听见的。换句话说，我在"悲伤的理性"中，（你在一本新书中会看得更清楚），企图阐明，活得理性与活得幸福并没有必然联系。换句话说，许多人，包括 Strauss 学派，创造了一种幻觉，以为希腊人都是幸福的，而我们现代人都是痛苦的。那是没有道理的。柏拉图对人生的看法是不那么令人愉快的。

B：所以，你对虚无主义者和后现代主义者也攻击得很利害。他们通常有很反动(reactionary)的观点……

R：(打断 B)他们通常是反启蒙运动的。

B：那你的……

R：我在这个方面写了几本书。最重要的一本是《作为政治学的解释学》(*Hermeneutics as Politics*.)。我在书中论证了后现代是启蒙运动的逻辑后果的命题。

B：夸张的……

R：对。太多的光亮导致了完全黑暗(Too much light leads to

total darkness)〔采访者注：注意英语中“启蒙”的直接意思是“给予光亮”〕。换句话说，启蒙运动导致了理性与数学物理的等同。那么其他的就都是非理性的了。这样一来就没有法则与规律可言了。(笑)所以我们想说什么就可以说什么，后现代主义者就是这样做的。科学告诉我们，现实是物质，运动，形体，这一类的东西。那么，人生就是一个幻觉，主观性是一个幻觉，意识是一个幻觉，等等。所以，对，从这个意义上来讲，夸张的启蒙运动导致混乱。这一点很讽刺也很清楚。我不支持夸张的启蒙运动。这个也是我的观点的一个部分。我对启蒙运动的观点是复杂而分层次的。我即不百分之百同意又不百分之百反对。(笑)对启蒙运动的夸张有两种：一，实证主义的、科学的夸张；二，后现代主义。虽然它的代表不认为他们是启蒙运动派，但他们是。只不过把灯光调亮得太彻底了，以致他们发现他们什么也看不见了。(笑)

B：所以你想回到更中庸的……

R：那是我，中庸的再生。对。

B：尽管你曾说你被所有的人仇恨。

R：被所有的人仇恨。

B：但你是中庸的(笑)。

R：那是因为我总是对的。你当然恨一个总是对的人。(笑)

B:好。你能就 Strauss 的政治哲学讲几句吗?

R:Strauss 的政治哲学? 你是说他的现实政治观点吗?

B:是的。

R:我觉得他在美国是被误解的。我认为他自己是一个自由主义者。他是一个自由民主主义者。他支持民主。邱吉尔是他的英雄。他也许太经常地在他的学生身上灌输了一种过分的,说说而已的,业余的,我不知道怎么说才好的,对贵族社会(像 Burke 描述的或希腊城邦那样)的欣赏。但从根本上,Strauss 是中庸的,支持民主的……就像我一样。他只是在这个国家不被理解。人们认为他是个法西斯,种族主义者。那错了。他是个经典的自由主义者。今天他肯定会被称作保守主义。我宁愿说,不论 Strauss 的政治观点是什么,他关心的还是哲学,他要的是一个能让哲学存在的政治社会。在如今被称为自由主义的社会里,哲学是行不通的。你看到的要么是一个整天只会做工业品的机械师,要么是一些废话连篇的后现代主义者,要么是一些极端的启蒙运动主义者,我想这些人也可以归于机械师一类。另一方面,我要立即纠正自己。当然今天哲学是可以存在的。这个世界是如此之混乱,即使我也能存在。(笑)即使亚里士多德所说的"第一哲学"现在也可能存在。只是如果你看看主流,那并不太好,实际上很糟糕。但这也可以预料到,因为在民主社会里,欣赏水平并不高。默许纵容却又推动权势的人,每个社会里都能看到。在我们这个社会里,热情的意识形态分子

(idealogues)与诡辩家占有公众的注意。以 Martha Nussbaum 为例,她成了自由主义的一个大代言人。我读过 Martha 的一篇在《新共和国》杂志中(*New Republic*)对一位叫 Judith Butler 的女士的一堆书的评论,Butler 是加州的一位同性恋女权主义者。Martha 在书评中反对她的观点,不是因为她是同性恋,而是反对她的哲学意识形态观点。但不管怎样,在评论中 Martha Nussbaum 指出,苏格拉底与其他真正的哲学家一样,以与别人平等的地位进行论证。这是绝对荒谬的。这是典型的民主式歪曲。她本人也很清楚。但她是一个意识形态主义者和诡辩学者,故意歪曲历史事实来支持她那现在正盛行的观点。在民主社会里就能发现这类人。你们中国也有吗?他们做出庸俗的解释来得宠于流行的东西。每个国家里都有这种人。所以他们在美国出现也并不奇怪。

B:您的政治哲学与 Strauss 的政治哲学有什么总体区别吗?

R:我不知道。也许。我想我的观点可能比 Strauss 的更自由一些吧。我在具体政治事务方面更倾向于支持民主党。共和党有时也是正确的,但他们如今的领导状况的确很不好,很不好。例如,我信仰道德,可他们关于道德的说法就像原教主义。

B:与政治无关的道德。

R:是的。道德被当作对圣经的(狂热的)福音主义(evangelical)的解释。我认为它们经济上的思想通常很残酷的。好了,我喜欢一个一个来看问题。如果你问我区别在哪儿,五十年前并没

有太大的区别。五十年前，Strauss 使我相信，共产主义是一个巨大的危险，相对主义、主观主义、自由主义都是巨大的危险。我现在仍然相信这点。但在具体的政治问题上，我的意见比 Strauss 更左派一些。

B：我最后一个问题是，许多 Strauss 主义者都被看作共和党人。

R：我是一个毛泽东主义者。

B：他们只是推崇自由市场和商业主义。

R：是的，是的。

B：您似乎经常批评……

R：这很荒唐。你不能把保守主义与资本主义等同起来。保守主义原始的意义是国家控制一切。我没说这是我的观点。我只说那种认为有了自由市场以后，什么都会好起来的观点是荒谬的。我们必须要政府来监督药品、儿童玩具和汽车安全带的生产，对不对？我的一个儿子是一个 libertarian〔译者注："Libertarian"通常译作"意志自由论者"，但译者认为这似乎不能反映"libertarian"在此处的全部含义。这个词在此处有支持不受政府干预的个人自由的含义〕，他想废除所有的机构(笑)。政府干涉了个人自由，我认为这种想法简直疯了。你一定需要政府来监督管理。我坚信 Strauss 会同意我的看法，但我不知道到什么程度。我对你的问题的回答是，总体上我的意见比

Strauss 较左，这里的左是指 20 世纪美国的用法，但相差不远。

B：您有很长一段时间受教于欧洲哲学家门下。您认为您左倾的观点和他们的教诲有关吗？比如说 Kojeve〔采访者注：此人为法国哲学家、社会活动家、左派〕？

R：不。Kojeve 的确在很多方面都影响了我。不，我的观点是受到从小在美国长大的经历和对人类观察的影响。你不是从书本上得来政治观点的。我的政治是从街上学到的。

B：所以您与其他 Strauss 主义者在实际政治问题上的分歧是……

R：他们的观点来自书本。

B：为什么有这种差别呢？

R：因为我比他们更有判断力(笑)。比如，我绝不会投票支持目前共和党的总统候选人。现在共和党那边有谁在竞选？Elizabeth Dole？(笑)零分。John Kasich？零分。Tom Delay，那位得克萨斯来的灭蟑螂专家？零分。金里奇？一分，负一分。有可能。如果克林顿再次竞选，我会投他一票，尽管在现在这种情况下，这样做可能有些奇怪。戈尔，我也许会投他一票。我不知道。这不是因为我是个自由的左倾民主党人。我是独立的，独立的。我作出在某个环境下的最佳选择。有许多 Strauss 的学生都是共和党人。他们仍在和共产主义进行老套的冷战。我

过去曾支持共和党那样做。我认为里根比任何人打败苏联都有功。不仅仅是他一人的功劳，他只不过在其中充当了决定性的角色。

B：有人说 Strauss 和某些 Strauss 主义者做的是秘教主义(esotericism)。

R：那又怎样？(笑)你说的秘教主义是什么？你是指隐藏他们自己的观点？据我所知，许多自由主义者也隐藏自己的观点(笑)。每个人都隐藏自己的观点(笑)。我是说，如果是谎言的话，那就是谎言。这有什么不对的？你是说 Strauss 主义者假装是民主党而实际上……

B：不。据说您总是切入真正的问题。我是指您敢于问"你的观点是什么"这类问题。

R：我比 Strauss 学派的人更坦率。不错，我就是这么认为。他们会认为我很轻率……

B：但是很高尚(noble)。

R：是的。冒着腐败大众的危险，在公共场合谈论一些困难的问题。这就是区别所在。许多 Strauss 学派的人对这些问题没有什么可说的。有些人当然有。是的，这就是我和 Strauss 学派的区别。他们会说 Rosen 孩子气，自大狂(笑)。我经常对学生说："我是一个自大狂(笑)。"所以他们就没有机会比我先说了

(笑)。是的,这就是我和 Strauss 学派的区别。

B:澄清一点,Strauss 本人对共和党采取何种态度?

R:他当时是一个共和党人。他支持尼克松。他对乔·麦卡锡根本没有批评意见。我知道那是事实。我丝毫不赞成 Strauss 的观点。这就是我说自己更倾向自由主义的原因。我的观点比他的更左一些。Strauss 很保守。但他认为他的保守主义是真正的自由主义。这一点在五十年前比今天更有道理。这并非因为他想建立一个贵族统治政府。他关注的只是共产主义的威胁。

B:好的。就到这儿吧。非常感谢您!

R:也谢谢你。

注　释:

* 采访者首先感谢 David Roochnik 教授,David Roochnik 教授现在 Boston 大学哲学系任教,他曾是 Rosen 教授的博士研究生。为了这次会谈,Roochnik 教授与采访者讨论了很久,他讨论中许多看法对提高这次会谈中的问题的水准很有帮助,同时使得采访者有了更充分的准备。此外,采访者与波士顿地区的几位中国学者的讨论也对提高问题的水平大有帮助。当然,采访者更要感谢罗森教授愉快地接受了访问。

关于这次会谈,有三点必须说明:本文的目的只是努力向读者呈现被采访者的基本思想(当然采访者可能忽略了某些读者理解这些思想的困难之处),所以问题的安排并不代表采访者的观点。其次,由于被访者的一些观点在中国并不广为人知,因此许多问题都是很基本的,而非深入细

致的问题。这必将给罗森教授思想的深刻内涵带来某些不公正。由于罗森教授对教条式的、简单化的哲学深为厌恶(这类哲学目下正在某些分析哲学家和"民主主义者"中非常盛行),这个问题便显得尤为严重。第三,这次会谈主要集中讨论自由主义和政治哲学的有关话题,因此非常遗憾,我们不得不忽略 Rosen 教授哲学思想的其他方面。

罗森(Stanley Rosen)教授师从美国知名哲学家列奥·斯特劳斯(Leo Stauss),而后者常被看作一位保守主义者〔注:本文中的"保守"(conservative)是基于美国人通常用这个词的意义上的,尽管在这个意义上这仍然是一个含糊不清的词〕,一位与美国"主流"哲学——分析哲学格格不入的"怪人"。罗森教授吸取了其师思想的精髓并发挥之,在其近五十年的学术生涯中,以一种特立独行的高傲,坚持与美国当今两种流行的哲学——分析哲学和各种各样的后现代主义"两线作战"。他现在 Boston University 任教。

因时间极为有限,本文的中文翻译必然有很多不恰当的地方。读者若有疑问,可与本集刊联系,采访者可提供英文原稿以供解疑。

超级自由主义*

崔之元

罗伯特·曼戈贝拉·安格尔(Roberto Mangabeira Unger)旨在建立一个"构建性社会理论"(constructive social theory)的研究计划是令人兴奋的。他坚持"激进的民主建设方案"(radical democratic project),但是,他对这一概念的用法比一般的用法更具广泛的包容性:"穆勒(John Stuart Mill)、赫尔岑、马克思、普鲁东和弗吉尼亚·伍尔弗(Virginia Woolf)等人,都是激进的民主建设方案的倡导者。"

马克思主义的理论,尤其是其中所强调的政治的自主性的观点,对安格尔产生了一定的影响。但他不是马克思主义者,因为他不想将改造世界的理想与决定论混为一谈。安格尔主张"打破既定利益"(disentrenchment)和"否定能力"(nagative capability),但他又不属于"解构"(deconstructive school)学派,因为他的"构建性"理论认为:我们对于生存其间的社会具有反抗、重新构想和重建的自由,这种自由度本身是历史变数。安格尔并不反对自由主义,相反,他主张通过变革自由主义的传统制度体系来实现自由主义的最高愿望,在这个意义上,他称自己的理论是"超自由主义的"(superliberal)。

安格尔是怎样发展出这样不同凡响的理论的呢? 他的"构

建性社会"理论的实际政策意义又是什么呢？这里我不预备对这一"20世纪后半叶最具挑战性的社会理论"进行全面的评价，而仅就安格尔理论中的要点做一介绍，祈藉此激发读者自己去研究安格尔理论的兴趣。

人为社会

我们不妨这样说：安格尔的理论是欲将"人为社会"(society as artifact)的论点推向极至而做的努力。安格尔说："社会是被人创造和想像出来的，与其说社会是自然秩序的一种表述，倒不如说社会是一件人工的制品。"

"人为社会"的观点起源于欧洲启蒙运动。然而，它所蕴含的深刻意义却尚未得到淋漓尽致的发展：大多数现代社会理论家想要建立一种与"人为社会"观点相左的"历史科学"，这就阻碍了将"人为社会"这一理论推向极至。

这股反"人为社会"趋势，其思想根源的形成比较复杂，此处不欲做全面的剖析。这里，需要特别强调的是现代西方社会思想是在后基督教的情境下产生的。"人为社会"理论至少暗示了：人类历史并非是神的杰作，而是人可以依自己的意志建造和重新建造的。在早期的现代社会思想中，我们也可以发现对人的能动作用多有表述，霍布斯(Hobbes)的论点即是一个突出的例子，他认为"自然权利"(natural right)并非从"自然法"(natural law)中获得。如此，现代的自然权利和社会契约理论开始摒弃中世纪自然法概念中的神学内容，而试图去发展基于"人为社会"这一观点的社会理论。维科(Vico)是另一个典型的

例子，他认为在“怀疑的汪洋大海中，有一小块我们尽可以坚定地站立其上的陆地”，这一小块陆地就是：这个市民社会的世界是由人类建造的。

不过，现代社会思想却没能把“人为社会”这一观点充分展开。究其原因，有些人认为是由于对基督教末世说的过度回应。当现代思想抛弃基督教末世说之时，他们仍想去营建一种“哲学或历史学”，似乎他们期望证明：现代思想可以回答任何由基督教引发的问题。在某种意义上，现代社会理论开始“重新占领”中世纪基督教之创造论和末世论曾拥有的领地。这样看来，托克维尔认为民主的无法抗拒的进程乃是神的旨意的观点，就不仅仅是一个简单的暗喻了。

这种解释是否具有历史的真实性，尚待辨析，此不赘言。但是，可以肯定的是，对“历史法则”的探讨已经将现代社会理论引入“深层结构社会理论”的歧途。安格尔以马克思为例来说明“深层结构社会理论”(deep - structure social theory)，但他也清楚地表明：在社会理论的另外两位经典思想家杜克海姆(Durkheim)和韦伯(Max Weber)身上也具有深层结构社会理论的特征。

安格尔指出深层结构社会理论的特征，就是其三个可以反复的理论步骤：

第一，要在每一个历史环境中分辨出结构性构架(formative context)和它所决定并再生产的常规活动(routine activities)；第二，将特殊境况下的结构性构架，作为可重复的不可分割的社会组织(如资本主义)的例子来说明；第三是要诉诸根深蒂固的约束和发展规律，以此来建造那种可反复但不可分割的结构性构架的“必然”系列。

安格尔揭示出，深层结构社会理论现已呈现出分崩离析的状态。历史与现实的实践经验显示，深层结构社会理论已经越来越不能履行对以上三个理论步骤的承诺了。实证主义的社会科学是对这种不可信的深层结构社会理论的一个回应，它全盘否定“结构性构架”和“常规活动”之间存在区别。但安格尔认为实证主义社会科学对深层结构社会理论的回应是错误的。由于否认结构性构架与常规活动之间的区别，社会科学家只是在现存制度和想像的构架之内，去研究常规性的冲突与妥协。只要结构性构架是稳定的，它对于常规活动的影响就可能会被忘记。对一个稳定的社会结构中不同群体选举行为的研究是一个很好的例子。在这里，实证主义社会科学家便忽视了关于现存制度和想像的基本构架本身的冲突。他们最终就视现存的结构性构架为理所当然的，并以一个“袖手旁观的局内人”的眼光来审视社会。因此，一方面是自称将要成为“历史科学”的“深层结构社会理论”；另一方面是非批判的实证主义社会科学。陷在这二者之中，现代社会理论“既部分地瓦解又部分地恢复了自然主义对社会的解释”。安格尔的理论工作，简言之，就是努力从“人为社会”的观点出发来建立一个激进的反自然主义的、反必然主义的社会理论。在这个意义上，安格尔的社会理论具有双重挑战性：既反经典社会理论中功能主义和决定论的传统，亦反实证主义的社会科学。

反结构至上主义和制度拜物教

安格尔不赞同“深层结构社会理论”，也不赞同“实证主义社

会科学",但他绝不是一个虚无主义者。他认同"深层结构社会理论"中的第一个理论步骤,即对"结构性构架"与"常规活动"之间加以区别。但是,他反对"深层结构社会理论"的另外两个理论步骤,即,反对将每一个"结构性构架"均视为不可分割的和可重复的类型,反对支配这些类型的"一般规律"的存在。这种有选择的认同,将安格尔与那些彻头彻尾地接受深层结构社会理论的正统马克思主义者区分开了,也将安格尔与那些否认结构性构架与常规活动之间存在区别的实证主义社会科学家区别开来。同时,这亦使他有别与后现代的"解构主义"学派中的一些虚无主义者[1]。

安格尔理论创新中最为独特的地方,是他深刻洞察了"结构性构架"可被修正(参照人类自由而言)的程度。正如安得森(Perry Anderson)所指出的那样:"安格尔的结构性构架被明确地用以替代马克思传统中的生产方式这个概念,生产方式因其过于僵化和可重复性而被弃之不用。结构性构架是制度和意识形态的一种偶然的相对稳定的复合体,在分配重要资源时,它协调正常的期望与常规的冲突"[2]。尽管我们不能完全摆脱"结构性构架"的束缚,但我们却可以使之更加开放地面对挑战和修正。安格尔认为,结构性构架"开放"和"可修正"的程度是在历史中变化的。例如,古印度的世袭等级、封建欧洲的庄园、当今的社会阶级及将来的"意见的党派"(parties of opinion),表现了这些"结构性构架"越来越开放(或可称作"可塑性")的特点。安格尔使用"否定能力"这一概念来表达一种"结构性构架"之开放及超越既得利益的程度。

著名诗人约翰·济慈(John Keats)在1817年12月28日的一封信中最早使用了"否定能力"这个词语。安格尔概括并扩展

了诗人使用该词时的原意。它表示活跃的人类意志及其——通过在思想与行动中对“结构性构架”加以否定——超越“结构性构架”的能力。提高“否定能力”，意味着使制度的“结构性构架”更加开放地接受修正，藉此缩小结构与常规之间、革命与点滴改良之间、社会运动与制度化之间的鸿沟。安格尔珍视对否定能力的强化，因为这种强化既是目的本身——人类自由幅度的扩大，又是作为达到其他目标的手段。安格尔强调：对“结构性构架”的“否定能力”的提高，有助于物质文明进步与个人解放之间的可能重叠。

因此，安格尔理论之独特，就在于他对“结构性构架”的双向理解：既承认“结构性构架”的弹性和力量，又否认赋予它更高的必要性或权威性。他强调只有“从不确定的角度去观察确定的事物”，才能“深刻地理解社会”。从他对结构至上和制度至上主义者的批判中，我们能更清楚地看到安格尔的理论立场。

安格尔认为，结构至上主义者否认我们可以改变“结构性构架”之性质。此处所讲的“结构性构架”之性质，是指其可修正的程度。结构至上主义者仍旧坚持“结构就是结构”的错误观点。一个结构至上主义者可能是一个持怀疑态度的后现代相对主义者，他们放弃了价值判断的普遍标准。同时，结构至上主义者还可能是只醉心于破坏一切的虚无主义者。然而，这两者的理论都是伪激进的，因为他们最终都赞同这样的论点：既然一切都取决于特定的社会构架或情境，那么我们所能做的全部就是选择一种社会构架或情境，然后按其规则行事，而不应当去改变这一构架或情境(context)固有的性质。安格尔的“结构性构架”可修正的观点，为解决后现代主义转向保守主义的困境提供了新的途径。当我们失去对绝对价值标准的信赖时，我们不必向现

存的制度的和想像的秩序妥协。我们仍旧可以努力营建更加尊重我们的精神特质——超越“结构性构架”——的“结构性构架”。

那么,如何来度量“结构性构架”的“开放和可修正的程度”呢?这个程度取决于“再产生结构”(structure - reproducing)之常规活动与挑战结构之变革活动之间的差距,差距越小,“结构性构架”就越是开放和可被修正。

这里,我们触及了安格尔社会理论的关键。安格尔与大多数当代社会理论家及自由主义的政治哲学家之不同在于,他并没有被那种欲在冲突的理念中建立“中立的”基本制度的想法所困扰。在他看来,对中立性海市蜃楼般的幻想阻碍了实现更为重要的目标:制度化的秩序应鼓励实验主义的能动性和真正多样化的经验。在人类的属性中,我们无法将那些永久性的普遍的部分与那些随社会环境而变化的部分区别开来。将制度化的秩序表述为一套能够在利益的冲突和对善的矛盾的构想中扮演中立角色的权利体系是徒劳的[3]。重要的是缩短对我们的制度安排“再生产”和“修正”之间的距离。

如果说批判结构至上主义从一个方向攻击现存的制度安排给我们的命运的话,批判制度拜物教则是从另一个方向来攻击安排给我们的命运。安格尔认为:制度拜物教把在很大程度上是偶然的具体制度安排与抽象概念(诸如民主政制和市场经济)直接划等号。制度拜物教者可能是古典自由主义者,他们将民主代议制、市场经济这样的抽象概念与在欧洲现代历史进程中偶然奏效的一套暂时的政治经济安排混为一谈。制度拜物教者也可能是马克思主义的坚定信徒,他们将这些相同的安排认定为是迈向未来的必经阶段,而未来社会构架的内容既是先行决

定的，又是不能给予可信性描述的。制度拜物教者还可能是实证主义的社会科学家或很实干的政治家或经营者，他们将现行的实践当做一个为了均衡利益和解决问题的无争议的构架来接受[4]。

被安格尔称作“神话般的民主的历史”是制度拜物教的典型例子。根据这一神话般的历史观点：“现代政治经验不断的摸索及许许多多的其他选择的失败，已经证实现已形成的制度安排决不只是侥幸而已”[5]。与这种“神话般的历史”相反，安格尔说，我们应认识到当代代议制民主和市场经济的具体制度安排是多么的具有偶然性。例如，18世纪的自由立宪主义者试图赋予受过政治教育的及财政上可靠的贵族们以统治权，以保证他们执掌的政府能够对付暴民统治及政治家们煽动。

这一早期自由的立宪主义并非通向民主政制的通衢大道。早期自由宪政主义的遗产之一是，它将那种蓄意于政治缓冲、带有反民主偏向的权力分立，同持续性的宪政与选举僵局结合起来。这种结合是早期宪政主义的一个特色。美国总统政制的“制衡制度”，及将政治权力置于议会之内的政治集团意见一致的基础上的“议会制”，都是这种遗产的表现。

相比之下，安格尔提出了一个新的宪法程式，这一程式加强了民主的实验主义而与18世纪的立宪主义划清了界限。这一新的程式还将强有力的平民因素与社会广泛而多重的政治代议渠道结合起来。事实上，两次大战期间(1918—1939)的“二元宪法”和1978年葡萄牙革命宪法都暗示出立宪政制向民主实验主义更加开放的可能性。

制度拜物教的另一个典型例子被安格尔称为“私人权力的神话般的历史”。根据这一神话般的历史，现行的西方财产契约

的立法系统体现了市场经济与生俱来的逻辑。与这一观点相反，安格尔坚持认为市场经济并无固有的惟一的法律制度。现行西方财产与契约法则的反常情况与趋势——加"信赖的利益"(reliance interests)就不是建立在契约各方充分的意志表达之上的——已经显示出市场经济的新型制度安排的因素。安格尔的建构性社会理论中有很大的篇幅是分析财产与契约体系的创新的。他揭示出我们应如何通过在现行的权利体系内重新调整和扩展反常趋势，以达到建立新体系的目的。

安格尔对"民主的神话般的历史"与"私有权的神话般的历史"的批判，只是他的"制度考古理论"的一个部分。他还就当代政府与劳工的一系列制度提出了另一种更具可能性的"考古"观点。他也考察了前苏联和中国的制度形成史。在每一个案例中，安格尔都"将人们所熟悉的变为所陌生的"。由此，他揭示了这些制度的产生和发展的偶然性，而只有当人们抱着"虚假的必然规律"的心态来回顾历史时，这些制度才会显得"自然"。

安格尔"制度考古理论"的主题是指出制度拜物教的谬误，即：现行的制度安排，只是一个更为广泛的可能性集合的子集。在论述"小商品生产"时，安格尔强调这样一个事实：小规模的经济，相对平等的生产者，是通过将互相协作的组织和独立的行动结合起来而操作的。通常激进主义者和保守主义者都认为"小商品生产"注定是会失败的，因为在对技术活力至关重要的生产和交换的过程中，小商品生产妨碍了经济规模。

安格尔却不这样看待"小商品生产"。他既不赞美也不否定小商品生产的不能与时俱进的形式。更确切地说，他试图通过创建新的经济和政制制度来"援救"小商品生产。例如，他认为：我们是可以满足经济规模的要求的，只要我们能够找到一个市

场管理的方法以使对资本、技术和人力资源的共享变为可能，而同时不必分配永久的、绝对的权力给任何人。这个方法就是安格尔的激进的民主建设方案中新的财产权利体系，我们将在后面讨论。我们可以创建新的制度来赋予“自耕农民主”(yeoman democracy)之梦以新意，使“小商品生产”向经济的与技术的进步和民主的理想开放。

确实，安格尔在对新形式的市场经济的讨论中一个最吸引人的主题，就是他在这些历史制度问题与当今先进的“后福特主义”之间所建立的联系。这里再一次，安格尔帮助我们认识到了传承下来的制度安排并没有反映“人类历史的自然法则”。如果我们愿意，我们就可以改变它们。

今日的行动纲领

安格尔对结构至上主义和制度拜物教的批判与他的行动纲领有紧密联系。一根强有力的纽带存在于安格尔“构建性社会理论”中的解释部分和行动纲领部分之间。正如他所指出的那样：他的社会理论重新阐释和总结了自由主义和左派的企图。具体作法是，摆脱自由派和左派关于实际制度安排的毫无道理的限定性假设的桎梏，重新理解代议民主、市场经济以及经济积累的社会控制等实际制度安排所能够和应该具有的形式。

当今的世界迫切地需要安格尔的行动纲领。伪科学的关于制度收敛(convergence)的理论已经得到世界范围理论界的推崇。这种收敛论认为，世界市场经济和民主代议制正在集聚到一套最好的制度——北大西洋已经建成的民主政经体制。这种论点标榜“新自由主义”，在第三世界和前苏联，这种论点有时也

被称为"华盛顿共识",其实是彻头彻尾的"制度拜物教"。例如,一方面,收敛论者夸耀美国、德国和日本模式的公司治理结构间的差异正在消退;但另一方面,他们却不愿承认或认同正在形成中的新的差异。

在其最为抽象的和普遍的形式中,新自由主义或者说"华盛顿共识"强调通过财政收支平衡来达到正统的宏观经济稳定,而财政收支平衡的获得是通过遏制公共支出而不是提高税收来达到的;新自由主义主张自由化,而这种自由化的获得是通过自由贸易(指商品与资本而不是劳动力的自由流通)来实现的;新自由主义还主张私有化,但其私有化既被很狭窄地理解为政府从生产过程中的撤出,又被很一般化地理解为是对西方标准的私法的照搬;而其"社会安全网络"则被用以抵消其正统纲领之不平等社会后果的影响。

新自由主义主要论点引人注目的地方,在于其与经典的社会民主的社会保险方案的合流。这一事实清楚地表明社会民主主义的理想已经长久地丢失了其自身激进的鼓舞人心之处。社会民主的方案没有能向现行的市场经济和民主代议制的具体制度安排进行挑战和改革,仅仅只是寻求缓和结构的分裂和等级制度所造成的社会后果。保守的社会民主主义保护在资本集中的大工业生产中的劳动阶层的相对优越的地位,但这是以无组织的"第二经济"中的一大批"局外人"为代价的。如果说局内人与局外人的分化,已经成为欧洲社会民主政体难以应付的问题,那么对于像巴西、墨西哥这样的国家来说,同样的难题及其后果就会变得更可怕的多。补偿性的社会政策依然不能缓解极大的基于经济发达部门与经济落后部门间断层的不平等。

由于新自由主义与社会民主主义的合流,安格尔针对新自

由主义的替代行动纲领，也是对社会民主主义的替代。它谋求克服富国和穷国中都存在的经济的和社会的二元化，使得资本配置更加开放和多元，并且通过建立能够支持反复的结构改革实践的政治制度。造成经济和政治的二元化的主要原因，是现时提供给局内人所有的特权。不论在发达部门中与老板与工人的利益对立有多大，但他们有着不与在无组织状态中的局外人分享利益的共同要求。

今天，保守的社会民主主义通过与工业革新经营计划相对照来定义自身。这一新工业革新经营计划，希望加强资本流动的自由而又鼓励工厂中的协作。它诉诸劳动阶层分化的方法来处理这两者的紧张关系。保守的社会民主主义通过保有就业权之类的办法来控制资本的过分流动。另外，他们还想在生产企业内部加大对利益相关者(指工人、消费者、地方社区及股东们)的承认。然而，其结果却是加剧了僵局与冲突的病态发展，并强化局内人与局外人业已存在的断层。

安格尔经济重建方案的核心即在于：试图通过扩大单个“工人－公民”的资源和能力来代替对保有就业权的要求，并以彻底的多元化分散的渠道提供生产机会，藉此代替保守社会民主主义的利益相关者模式。这个方案中的第一条主张，要求每个人皆可获得的来自社会继承下来的财产的“社会分红”；第二条主张，要求对传统的私有财产权利束加以分解，并对其进行再组合和再配置。这两条主张都需要从有利于加速民主政治过程及公民社会独立组织的制度和实践中汲取营养和补充。自由的立宪主义对前者(指民主政制)的设计是不充分的；同样，我们所熟知的契约法与公司法对后者(公民社会独立组织的制度及实践)的设计也是不充分的。

现代法律分析中将财产解释为“一束权利”，安格尔充分肯定这一分析的民主化潜力。他建议拆解传统的财产权并赋予其所有成员不同种类的权力。这些传统所有者的继承人包括公司、工人、国家与地方政府、中间组织及社会投资资金。安格尔反对将传统的私人所有简单地反转为国家所有和劳动者集体所有，因为这样的简单反转仅仅是对所有者身份的重新界定而没有改变“统一财产”的性质（即财产权利束未分解）。他主张一种三层结构的财产权利束安排，即：(1)由国家民主政府建立的中央资本基金，用以最后裁决对经济积聚的社会控制；(2)多种投资资金，由政府和中央资本基金所设立，在竞争的基础上分配资本；(3)由劳动者、工程技术人员和企业家组成的资本接受使用者群体。这个方案既是对经济增长条件的构想，又是对经济增长可与民主的实验主义相调和的构想。在这样一种构想中，物质进步的中心议题是协作与创新的关系问题。两者互相需要但又互相威胁，我们的任务就是要减少协作与创新之间的干扰。

我们既可以从激进左派人士的传统立场，又可以从自由主义的传统立场去评价安格尔的“财产权利束分解”的理论。以激进民主主义视野出发，安格尔的方案是与普鲁东的小资产阶级激进主义相关的。普鲁东是将财产视为“一束权力”的先驱，他的经典论著《财产是什么?》对“统一财产”进行了彻底的批判。有一点很重要，那就是安格尔方案中有关经济的学说，在某种意义上，即是对普鲁东、拉塞尔和马克思主义理论的创造性综合。从普鲁东和拉塞尔的小资产阶级激进主义理论中，安格尔吸收了经济的分散多元化对经济效率和民主政治均有益的重要观点；从马克思主义对小资产阶级社会主义的批评中，安格尔认识到了小商品生产自身的两难困境和不稳定性。这一认识促使安

格尔改变了小资产阶级激进主义对国家政治的由来已久的憎恶。他发展了政府与企业之间多元协作的观点，并把这个观点与尽快打开政府各部门僵局以加速民主政治、提高并维持制度化的政治动员水平、加深并普及公民社会自我组织独立性的改革联系起来。

从自由主义的传统来看，安格尔的方案代表着对经济分散多元化和个人自由的进一步发展。在当今高度组织化的“资本主义”经济中，经济分散多元和革新已经成为保护资本投资利益和发达工业部门劳动者的牺牲品。安格尔方案，比目前新自由主义和社会民主主义，更真实地保持了自由主义那种分散的协作与革新的精神。

传统的，在制度上保守的自由主义把完全统一的财产权当做所有其他权利的典范。安格尔则以在不同类型的权利拥有者之间重新分配财产束的各种成分这样一种构想，既摒弃又丰富了自由主义的传统。安格尔认为左派应当重新诠释而不是完全丢弃关于权利的语言。他超越了普鲁东、拉塞尔、马克思以及自由主义的传统，建立了包括豁免权、市场权、否定既得利益权和团结权这 4 种权力的新的法学理论。

在这个意义上，我们就可以理解为什么安格尔有时将其方案说成是“超自由主义”的而不是反自由主义的了。读过穆勒(John Stuart Mill)《自传》一书的读者是会发现“超自由主义”——通过改变自由主义的老一套的形式而实现自由主义的理想——与穆勒的精神危机后的新思想，颇为神似。穆勒的自由主义强调通过累积的广泛制度改革来维持民主实验主义的生命力，而今日的制度上保守的自由主义则满足于再分配税收。安格尔迫使我们正视这两种自由主义间的差异。

由此，我们可以将安格尔的这种行动纲领视为对激进民主主义和自由主义传统的综合。这一综合至少在三方与未来民主建设相关：

第一，这一对普鲁东、拉塞尔、马克思主义及自由主义的综合，孕育出了一项称为“民主实验主义”的计划[6]。这个计划要求扩大自由主义者、左派及现代派艺术追随者的范围，从而代表了一种代替新自由主义和社会民主主义的经济的、政治的选择。在冷战后的时代，安格尔这一理论揭示了另一种前景，并有力地将我们从历史已经终结这样的沮丧中解救出来。

第二，这一综合有利于富国和贫国的左翼重新进行社会变革的策略思考。马克思主义为指导的左派所面临的一个难题，是体力工人阶级从未成为人口中的多数这样一个历史事实。害怕左派和组织起来的劳动者，不仅常常将“中产阶级”与工人和农民分离，且使“中产阶级”转向右派。安格尔对普鲁东—拉塞尔—马克思主义与自由主义传统的这一综合，可能会被证明为是激进民主主义转变过程中扩大联盟的有力的动员武器。

第三，这一综合赋予“人为社会”以新的涵义。安格尔的社会理论代表了欲将“杂乱的经验”理论化的努力。他试图鼓励实际的和情感的人类联系形式的多样化，突破传统上与不同国家、阶层、团体和社会角色结合在一起的人类交往形式。通过这种世界范围的重新组合和革新，我们拓宽了对可能性的认知，而这个扩大了认知力又有助于保持“民主实验主义”的活力。这样，安格尔的制度方案连同他对个人交往方式变革的认识，得以互相加强。

本书选自安格尔三卷本的《政治学，在构建性社会理论中的工作》。本书第一部分选自《政治学》第一卷。第二部分选自《政

治学》第二和第三卷，阐述"结构性构架"的开放性与灵活性之间的关系，并阐述我们的集体的生产或摧毁能力的发展。本书第三部分是从《政治学》第二卷中选取的最能代表安格尔重建经济与政治制度方案的资料。本书最后一个部分来自《政治学》第一和第二卷，以体现安格尔的制度纲领和"文化革命"的个人纲领是如何互相加强的。

在数位安格尔著作的评论家中，罗蒂(Richard Rorty)特别强调安格尔是一位巴西公民这个事实。罗蒂说："请记住：尽管安格尔在北美努力工作了多年，改变了许多法学院的课程设置和许多律师的自我评判，但他的心却在异地他乡。对安格尔来说，北美任何一个富有的民主国家皆非他的家园，而是他积累经验教训、汲取借鉴和鼓励的地方。"这番评论，不禁令我回想起韦伯的话：对许多具有决定意义的文化成就来说，其灵感往往来自此一文明的边缘。

安格尔在描述 1985 年的巴西时这样说道："不确定性是所有生活状态的公分母……这些不确定性既可被当成变革的机遇，也可被视为令人迷惑的混乱。"大体上，我现在对中国的看法，就好像安格尔对巴西的看法。安德森(Perry Anderson)把安格尔看作"一个来自第三世界的哲学家，将要成为第一世界的观察家和预言家"，这种看法是否正确呢？今天，向更加充满活力的民主实验主义前进这一期待，在很大程度上可能是属于如巴西、中国、印度和俄罗斯这样一些还可以有所选择的边缘国家的。我们都生活在这样一个时代：一个社会生活各个层面民主变革的伟大时机与解释世界的思想贫乏共存的时代。正是在这么一种渴求、冲突、希望的背景下，三年前我第一次读了安格尔的著作，从中得到强烈的启发，似乎这是一本专门写给我的书。现在，我希望这本选

自安格尔《政治学》的书也能带给读者同样的感受。

注　释:

*　本文系作者为哈佛大学法学院安格尔教授"*Politics: The Central Text*"(Verso, London and New York, 1997)一书所写的导言。

中译文初稿由夏俊霞完成,作者本人校对定稿。

〔1〕在讨论卡斯特洛狄斯(Castoriadis)与安格尔的时候,罗蒂(Richard Rorty)很好地抓住了安格尔的理论位置。他说:"卡斯特洛狄斯与安格尔都愿意研究而不是破坏现时的人们已有所理解的那些概念,尽管他们不对他们生存其间的这个历史的世界给出最后的判断。"见 Richard. Rorty 的《安格尔、卡斯特洛狄斯与国家未来之罗曼斯》,引自 Robin. W. Lovin 与 Michael. J. Perry 主编的《批判与建设:罗伯特·安格尔"政治学"讨论论文集》,纽约:剑桥大学出版社 1987 年版。

〔2〕波瑞·安德森(Perry Anderson):《罗伯特·安格尔与加强民主的政治学》,见其《A Zone of Engagement》,伦敦、纽约出版,Verso, 1992 年版,第 135 页。

〔3〕Geoffrey. Hawthorn 在对 Rawls(罗尔斯), Habermas(哈伯马斯)及安格尔的比较研究中指出:罗尔斯和哈伯马斯对中立性的研究令人担忧。参见 Geoffrey Hawthorn 的《实践理性与社会民主:对安格尔的"激情"与"政治学"两书的思考》,见 Lovin 与 Perry 编辑的《批判与建设》。

〔4〕见罗伯特·曼格贝拉·安格尔的《社会理论:其形势与任务》,剑桥:剑桥大学出版社 1987 年版,第 200－201 页。

〔5〕参见罗伯特·曼格贝拉·安格尔的《错误的必然性:激进民主主义反必然主义的社会理论》,剑桥:剑桥大学出版社 1987 年版,第 211 页。

〔6〕安格尔即将出版的著作:《民主的实验主义》(伦敦、纽约:Verso, 1998 年)详尽地发展了他的行动纲领构想,并与当代的问题与机遇联系起来。

爱国主义、民族主义及现代化

——维罗里教授访谈录

程 笑

1999年1月11日，本集刊编辑部委派专人到普林斯顿大学采访了该校政治系教授莫利兹奥·维罗里教授。

本集刊编辑部人员在访谈开始时说："维罗里教授，您关于民族主义问题的研究，在当代政治思想史领域里引起了很多学者的兴趣。非常高兴您能接受我们的采访，我们希望通过这次采访把您的研究介绍给中国的读者。"

以下是维罗里教授的谈话记录。

我非常高兴有这个机会，能通过你们与中国的学者交流有关民族主义问题的看法。您在这次采访前交给我的问题清单上，有不少值得深入展开讨论的问题。

(一)现在我想先回答您关于民族主义在发展中国家的现代化过程中发挥什么样的作用这一问题。

您知道，在我的书《热爱国家》中，我对民族主义的理解是沿用了政治学里民族主义这个概念的创始人(诸如黑格尔等)的定义，是经典意义上的含义。按照这些学者的理解，所谓的民族意识是指作为一个国家的价值，这样的价值对这个国家具有最重

要的意义,它包含了精神上、道德上、理念上的对国家的认同。这些学者认为,作为一个民族主义者,就意味着自己要热爱这个国家的语言、文化、宗教和种族团结,并承担起保卫它们的责任。

我想,当谈到民族主义在发展中国家的现代化过程中的作用时,可以说,民族主义在发展中国家的现代化过程中具有中心的地位。它首先意味着,这些发展中国家应该有权利按照自己的意愿、传统和生活方式自由发展,例如,中国应该按照中国的方式自由发展,中近东的摩洛哥应该按照它的方式自由发展。从这个意义上来说,民族主义对发展中国家的现代化过程中有着正面的作用,因为,这时民族主义所要求的是国家的独立、经济上的自治、本国生活方式的维系,这就是一个国家的真正解放,赢得了解放的发展中国家不必再效仿别的什么国家了。

但是,在另一方面,我也必须谈到民族主义的二重性。当民族主义强调和捍卫一个国家的文化、宗教或语言上的和谐时,它也应该接纳多样化(diversity)和多元化(pluralism),接纳一个国家内的多元文化、多样化的生活方式、多样化的语言等。作为一个文化统一体的国家,应当允许其某些国民有权作出选择,允许他们不支持那种理想化的文化统一理念,而保留自己的看法。

所以,对您的第一个问题,民族主义在发展中国家的现代化过程中发挥什么样的作用,我的简单概括是,对发展中国家来说,民族主义可以非常有效地支撑一个国家的独立要求。

(二)您也问到,民族主义是否必然地会成为一种对民主化的抵制力量?我认为,对这个问题的回答,取决于在一个国家里民族意识是如何被诠释的。

举一个例子。如果一个民族的民族意识所强调的是国民在

文化、宗教和语言上的统一时，那么，以这样的民族主义意识形态为基础，可以形成社会成员的团结。当然，即使是在最同质的社会中，也会有少数族群；如果是考虑到像中国、印度这样的大国，那么社会中有少数民族就更是很自然的了。

在我的书《热爱国家》的第一页上，当谈到定义民族和民族意识的准则时，我曾引用了斯米尔的话。他认为，民族是由一致赞同团结、而不赞成分离的社会成员构成的；而所谓的国家，则来源于在同一历史背景下、同一生活环境中的这些社会成员对共同利益的认知。在这样的国家里，不应该有某一社会群体或社会群体的一部分视自己是外国人；与此同时，这个社会中居多数地位的社会成员应该珍爱维系这个国家和民族的纽带，应该对所有的社会成员一视同仁，而不应该自私地放纵自己去给某些社会成员造成不便，以至于损害了维系这个国家和民族的纽带。

如果这样来理解国家和民族，那么一个国家和民族的成员应该能分享共同的政治原则。从这个意义上来讲，民族意识和关于同属一个共同的国家的认知，应该是支持民主政治的。因为，民族意识可以成为使社会成员团结一致的精神源泉。实施民主政治的基础是社会成员的团结一致，如果一个国家的公民缺乏团结一致的意识，民主政治是无法运作的。没有社会成员的团结一致，一个政府也许仍然可以运作，但是民主政治肯定会运转不良。

我在自己的《热爱国家》一书中曾试图解释爱国主义和民族意识的区别。这种区别并不是我的发现，它在政治思想史的研究中早已存在。在罗马政治史中，爱国主义这一词语是在特定政治环境中出现的，它所反映的是一种信奉公民解放的理念，是

当地政治文化传统的产物。那时,爱国主义的语言被用来反对两件事,一是绝对的权力,二是腐败、它实际上反对的是文化上的同化、宇宙主义和欧洲文化。那时爱国主义的含义与我们今天所赋予它的含义是明显不同的。

爱国主义的热情只是一种社会激情,它并不一定必然导致社会成员的行动。当然,政治家是可以利用这种热情的。然而,爱国主义与自由民主并不是对立的,因为当人们爱自己的国家时,也可以同时尊重其他国家人民的自由和权利。爱国主义与共产主义的意识形态也并无必然联系。确实,在前苏联和中国历史上的一些时候,政治领导人曾求助于爱国主义精神,特别是在苏联反对希特勒的战争时期,苏共曾通过爱国主义宣传把人民与自己的国家紧紧联系在一起。而我的看法是,当苏联共产党领导人强调爱国主义、强调本国文化时,恰恰是他们的马克思主义意识形态表现得最脆弱的时候,因为,马克思主义一向鼓吹的是国际主义,强调全世界无产阶级的利益是一致的。真正摧毁前苏联这个帝国的,其实恰恰是苏联内部的多元文化和民族冲突,随着社会的发展,前苏联的许多民族越来越要求按照本民族的文化和制度传统来生活,他们最后必然会追求公民的自由、以及发展和坚持本民族文化的权利和自由。

(三)您还问到,是否植根于地区性文化的民族主义是一种对人权、自由、民主和正义等价值观的全球化趋势的自卫型反应?这是一个很好的问题。

我认为,民族主义当然是一种对政治价值的自由化趋势的自卫型反应,这是一种可以理解的反应,但并不是一种最好的回应。当然,并不是所有各国的人都想当美国人,也不是每个外国

人都想过美国风格式的生活。但是，这种民族主义式的对政治价值的自由化趋势的抵制，可能采取危险的政治对抗的形式，比如中东的原教旨主义运动的抵抗就是如此。在美国罗特格斯大学任教的本杰明·巴伯尔教授曾非常有说服力地解释过，当原教旨主义运动把对政治价值观的抵制与宗教结合在一起时，它诱发的风险确实是非常严重的。这种反应在历史上其实也是颇为典型的，当年作为希腊文明基础的东正教也曾用过类似的办法，去抵制来自西欧的与天主教相关的文明。

像原教旨主义运动这样的抵制并不是最恰当的反应，对人权、自由、民主和正义等政治价值观的全球化趋势的最恰当的反应，是在每一种文化传统的范围内重新诠释人权、自由、民主和正义等政治价值观。比如，可以按照中国文化的理解，来重新诠释自由的含义，并设法在中国的历史记忆中找到关于自由的某些论述。

发展中国家应该注意的是，不要一味地把西方的价值观引进到本国的文化中，或把西方的政治准则强加到自己的传统之上，而是要从自己的文化传统的角度，重新创造出或重新诠释自由这种理念。当然，在人类社会中，也有一些起码的价值观和权利，是应该在任何社会都被保障和尊重的，例如，言论自由和新闻自由就是如此。如果要开列这样的一个清单，也许就还要进一步研究，是否清单上的每一准则与各民族的优良传统都能吻合。如果你要更深入地讨论政治原则，就不可避免地要涉及这些政治原则与各民族的传统、起源及历史记忆的关系。

(四)最后，您问到，民主化是否是一个全球化的过程？

毫无疑问，在世界上存在着一系列各民族都赞赏、接受的政

治原则。实际上，有些学者就谈过欧洲宪政主义。是的，欧洲有意大利人、法国人、德国人、爱尔兰人等等，每一民族都有它自己的文化，同时它们又都承认共同的政治价值的核心。然而，各国的不同文化并不妨碍这些国家按照它们自己的历史来解释这些价值观。举例来说，在法国，民主意味着 1789 年革命的制度遗产；而在德国，民主意味着与东德的极权制度对立的德意志联邦共和国的政治制度。所以，任何一个政治理念在不同国家都有它的历史背景。

如果一个国家要建立公民社会的政治文化，让社会成员的生活和自由得到充分保障和尊重，让社会成员承担相应的社会责任、并积极参加公众政治生活，这样的政治文化只能在本国逐步形成，只能在社会成员的政治参与过程中形成。所以这一政治文化的形成过程及制度化，是完全本地化的，而在不同国家里其特征则可能不尽相同。

现在，在法国，全球化被理解为美国文化的压倒性优势，而对美国文化的抵制声浪则相当强大；而在意大利，对美国文化的抵制声浪就要小得多，美国文化对意大利的影响就要比在法国有效得多。因为，我们意大利人比较愿意接受外国文化，而法国人却有非常强的民族自豪感。例如，法国人翻译的外国书籍就非常非常少。法国一直对自己国家历史上的现代面貌念念不忘。而我们意大利之所以没有那么强的优越感，是因为我们在历史上的最后一段荣耀远在 15 世纪。

共和派的爱国主义*

——“作为欧洲共同遗产之共和主义”系列讲演之一

维罗里　著
商戈令　译

在当前有关爱国主义、民族主义(nationalism)、世界或全球主义(cosmopolitanism)等问题的辩论中，我发现一个奇怪之处：当人们谈论“热爱祖国”这个话题时，居然没有人觉得应该提一提两千年来那些共和派哲学家、历史学家、诗人、鼓动分子以及预言家们对此是如何看的。

1.共和派爱国主义的基本特征

经典共和派思想家，尤其是古罗马的共和派思想家们，均视爱国家(patria)为一种感情或激情(passion)。进而言之，这是对于共和国及其公民的一种普遍并且强烈的热爱或博爱(caritas reipublicae and caritas civium)。用经院思想家 Ptolemy of Lucca 的话来说：“对祖国的爱应该来自于博爱，即那种将公共事业放在私事前面的精神。”(1954, De regimine principum, 299)

即便这种对祖国之爱尊重正义与理性的原则，并且因此而被称为“理性之爱”(Amor rationalis)，例如 Remigio de Girolami 所指出的那样，对于共和党人以及那些与我们同舟共

济的公民来讲，祖国之爱更是一种人的情感，因为大家对于许多重要事物的观念是共同的：例如法律，自由权利，讨论，议政，公共广场，朋友，敌人，胜利与失败之回忆，乃至希望与恐惧等等。整体而论，它不是理性的对于共和原则普遍认同的结果，而是一种于平等的公民中成长起来的热情或激情。正是这种激情最后在现实中被转换为行为，确切地说，被转换成为公共利益(officium)和意愿(cultus)服务的行为。

还有一点不容忽略的是，共和思想家们将"热爱共和国"看做是一种不断强化的激情，这种激情鞭策公民们去执行他们的公民义务，并且赋予统治者以完成制定及保障自由权限的力量。就像 Livy 在他的《历史》第二章第二节中叙述 Tarquinius Superbus 被驱后罗马自由理念最初建立的情形时指出，正是对共和国之热爱，给了 Brutus 巨大的道德勇气，令他克服犹豫面对罗马人民作完了那篇反对 Lucius Tarquinius 的演讲。

Ptolemy of Lucca 在刚才我引过的那段话后面接着指出，罗马共和派有关爱国主义的观点和话语，当时已经在经院政治墨客所作政论里流行起来，更重要的是，这些观点通过他们的布道活动，被散布到了佛罗伦萨以及其他地区各个属意大利自由共和派的教区里。罗马共和派的爱国主义与基督教爱国主义在"博爱"(caritas)一词下所实现的这样一种结合，显示了 14 与 15 世纪佛罗伦萨爱国主义的根基所在。这种爱国主义，如同其口号"爱国家甚过爱自己的灵魂"所申，虽具有毫无妥协的反教权主义性质，但是它的基督教渊源却始终是相当深刻的。如此思想联系可以帮助我们理解马基雅维利在 Discorsi 二卷二节里所表达的意思，在对基督教及其教会教育痛加责罚之后，他也承认当时的爱国主义确实包含了罗马市民与基督教徒两种情感的结

合，尽管他从未对教会以及经院派思想家的作品有过好感。

当时为爱国主义所理解的 caritas 一词，曾经在 Jhon Milton 的 Defense of the People of England(1651 年，卷 12，455)中有过相似的用法。他写道，当年将查理一世送上断头台的原因，并非党派之争或某种剥夺他人权利的欲望，并非民众的好斗习性或偏激本能，也非愤怒或疯狂，而是对祖国的爱，用拉丁文讲就是"patriae caritas"。

在共和派理论家眼里，共和国是一种政治体系和生活方式，也就是说，是一种文化。例如，Machiavelli 就曾用"love of vivere libero"来描述人们对其共和体制以及基于这些体制之上的生活方式所表示的深爱。与他同时的其他共和党人则将共和国定义为"一种特殊的城市生活方式"("una certa vita della citta", Brucioli, 1982, 112)。

不错，共和派爱国主义有其文化的向面，但是就根本而言，它是一种源之于公民性经验的政治激情。这种政治激情与那些由于生长在同一地域，属于同一种族，说写同一语言，崇拜同一神祇，及承袭同一风俗而形成的前政治因素是不同的。也就是说，那种认为共和派爱国主义由于"缺乏一个纯粹的政治信条"以致不能对当时民主主义公民性问题作有效而理智地回应的看法(Smith, 1996, 22)，是不能成立的，因为共和派爱国主义并不有赖于什么纯粹的政治信条。

拉丁作家们对基于政治及文化价值的共和国与不具政治意义的民族国家概念一直有着极严格的区分。事实上他们是用不同的词来分别表达上述两者的：patria 和 natio，或"国家"与"祖国"。前者明显地具有更加重要的意义。如同 Cicero 在 De Officiis(Ⅰ. 17. 53)中指出，"国家"概念里的公民关系总是较

"祖国"意义上的民族关系更加紧密，更具尊严。

后来的思想家们承接了这种区别与分等。例如在"百科全书"(卷 12，178)中，patrie 一词并不意味一般所谓我们生长的共同地域，而是指的"自由国家"(free state)，在那里我们是作为成员(公民)并以我们制定的法律来保卫自己的自由权利与幸福的(nos libertes et notre bonheur)。

上述条目的撰写者认为，patrie 与"共和国"，"自由权限"等等，在 Machiavelli 之类的民主派政论家们看来简直就是同义词。在专制政权的统治下是没有 patrie 可言的，因为专制统治下的人民绝对只是外在于政府体制的，被排斥的和不受保护的附庸而已。追随 Montesquieu 的观点，这位作者认为"那些生活于专制社会里的人民，从来就不知道除了独裁者的号令之外还有什么法律可循，除了独裁者的任性之外还有什么公理可以信奉，除了恐怖之外还有什么政府职能可行。在专制国家里，人民没有机会和安全，他们根本不拥有，甚至都未听说过什么 patrie 或可以真正表达幸福的国家概念(同上，180)。

这说明了那些将启蒙运动视为反爱国主义的观点是极其错误的。启蒙哲学家们确非民族主义者(nationalists)，但他们却是共和派意义上的爱国主义者。而对他们来说，爱国就热爱共和国。作为共和派最杰出的成员之一的卢梭曾经这样说过："并不是城墙或者城里的居民，而是其中的法律，规范，风俗，政府，宪法以及由此形成的生活方式，才构成所谓的国家(patrie)。这种国家的存在取决于政府与公民间的各种关系，一旦这些关系恶化或者破裂，国家也就不再成立了。"(1965 版，19 卷，190)

正是对于共和主义自由的政治经验及其记忆与憧憬，使得城市具有了现代都市的意义。共和派思想家毫不含糊地看到

了，光有那些例如住在同一个城市或国家，说同一种语言，或信奉同一个上帝等等所谓共同性，根本不足以在公民的心里唤起共和派爱国主义：在他们看来，惟有自由的共和国，才成其为真正的国家(patrie)。

他们还认为，热爱自己的国家不是一种自然的情感，而是一种必须由立法，或更确切地说，由理想的政府以及公民对于公共事物的参与所激发的热情。卢梭曾经对此作过非常雄辩的论述(Economie Politique, Ⅲ, 258)。几年后，Gaelangieri Filangieri进一步发挥了卢梭的思想，指出爱国主义是一种由政治状况而非自然条件所培养起来的激情(La Scienza della Legislazione, IV Part 2, 42)。另一位杰出的法学家Gian Domenico Romagnosi则从各个方面论证了真正的爱国主义是一个理想的政府与政治参预相结合的产物(Instituzione di civile filosofia，载Opere, 1941—1948，卷3，1548)。Carlo Cattaneo在其对"公社"(comune)下定义时说得更好和更加清楚："公社就是一个使其自由得到最全面庇护的国家。"

2.共和派爱国主义与民族主义

现在我们能比较容易地区分共和派爱国主义与民族之间的不同了。如果我们遵照民族主义的祖师爷们自己的界说来看民族主义，就会很清楚地看到它对什么是真正的国家这个根本问题的解释是与共和派截然不同。事实上，当18世纪后期的民族主义思想家们致力于建立其新的爱国主义观念时，恰恰是由批评共和派将自治共和国看做真正"国家"的原则开始的。早在1761年，Thomas Abbt在其发表的一本叫做"为祖国而死"小册

子里，就已向那种认为惟有在共和体制中对国家的爱才会涌现的观点提出了挑战。他认为，一个君主政权可以成为"祖国"，如果所有的人，包括君主本人在内，都服从律法并支持公共利益。君主国的臣民与自由共和国的公民没有区别的——他们同样都必须服从于法律；谁都没有自由，而按照国家的宪法精神，每个人又都是自由的（16页）。在一个好的君主国里，无论属于哪个社会等级，人人都是"公民"（"Bürger"），而且每个人的利益都是与祖国的利益相同为一的（18页）。最后他得出结论说，一个君主独裁政权也可以成为能够让人们热爱的祖国；而一旦我们能够爱她，我们就必须爱她（"wir es lieben müssen"，18页）。

这个观点后来被 Johann Gotfried Herder 有力地加以重述和发展了。他在其最早写的一篇文章《我们是否还拥有一个以往曾有的公众和祖国》中说道，祖国如今仍旧意味着自由，但是自由的含义却与先辈所谓大相径庭。

当代的爱国主义不再要求先辈们认为不可或缺的打退自由之敌的精神力量，爱国如今成了一种更为普通意义上的责任以及对于一种比较"有限的自由"（modest liberty or freedom）之追求，对于这种"有限的自由"，皇帝要比共和政府更容易提供保障。他说，

> 在我们的时代里，所有政府都已被安置于一种平衡系统中。任何无法保护自己的人都需要一个保护人，一个父亲。我们的人民不再具有先辈们那种"铜铁般的勇敢"，他们更倾向于寻求一种更细腻，更中庸的"自由"，一种"良心"的自由，也就是说，做一个诚实的人和基督徒，"自由地"享受在王权阴影笼罩下安居乐业以及收获劳动成果的和平生

活；一种成为自身幸福与舒适生活的创造者，自己亲朋的挚友乃至自己孩子的父亲及保护人的“自由”(Do We Still have a Public and a Fatherland of Yore, 16 页)。

Herder 将沙皇彼得大帝视为一个“真正的爱国者”，认为他不仅是“其旧帝国之父，还是一个新的祖国之创造者”(同上，61 页)。爱国主义激励了彼得大帝去将其臣民从农奴制中解放出来，甚至不惜违背农奴自己的意志，去帮助他们反抗并改变自身受奴役的命运。无所谓公民，祖国(fatherland)只依赖于一个“父亲”：只要有了皇帝的至高的爱国主义与臣民之共同的爱国主义，便足以实现和保障现代人梦寐以求的所谓“有限的自由”(modest liberty)。

尽管现代人不再拥有前辈人所有的那种强烈的和政治的爱国主义，但是，一个爱国的独裁者却可以要求其臣民拥有与共和国公民同等的自我牺牲精神。Herder 写道，对于任何不耻于与惟利是图之辈为伍的人来说，诸如“祖国”(fatherland)、“独裁者”、“女皇”这样的词，“代表的是一种战无不胜的声音，这种声音始终激荡着他的血脉，震撼着他的心灵，并像铁甲一般保护着他的胸腔”(同上，60 页)。为祖国而死总是甜蜜而光荣的，只要统治者能够充当其幸福国民的“父亲”或“母亲”，那么这个祖国究竟是由多数人统治还是由少数人统治就不会有什么区别了。

共和派爱国主义者与民族主义者在什么是或应当是爱国这个问题上也是针锋相对的。前者视对国家的爱为一种人为的，亦即可以通过政治生活不断加固并再生的激情；而后者则视其为一种纯粹自然的，亦即不受文化交混及文化认同影响的情感。两者对于爱国情感的不同诠释，起源于他们各自所持对于国家

(patrie)与祖国(nation)的不同理解:共和派的国家是一个道德的和政治的体制,而 Herder 的祖国则指一种天然形成的群体。Herder 说这种群体或国民性并不是某人的创造,而是有机生命力倾注宇宙的结果。共和国是由那些传奇式的,大德大智的创始人们建立的,祖国则是由上帝本人创造的,因为那于混沌草莽中建立起民族有机体的生命力所表现的恰好是上帝的意志与计划。

当 Herder 强调自然创造的是祖国而非国家的时候,他所欲表达的是,祖国的概念高于国家:失去共和政体之于共和党人不啻是最大的悲剧,而之于 Herder,更大的悲剧则在于丧失自己的祖国。他写道,"如果剥夺了人们的祖国,便等于剥夺了他们的一切。"(全集,13卷,261—262)

以上所述并不是说祖国或民族国家的观念始终是用来反共和派爱国主义的,或者永远都是用来支持民族主义运动的,对此,John Stuart Mill 在其"逻辑体系"中给国家原则下的定义(A System of Logic, VI, 10, 5),为我们提供了一个极好的例子,他说,

> 我们几乎用不着声明我们〔所谓国家原则〕并非指某种对于外国人的敌意;或对属于自己国家的哪怕是荒谬的特点的偏爱;或对属于其他国家的即便是优点的拒绝。所有这些都说明,在那些具有最强烈国家或民族精神的国度里,总是最少坚执于〔狭隘的〕所谓"国家性"或"民族性"(nationality)。我们所谓的国家原则因此是指同情而非仇恨,团结而非分裂;是指那些在同一政府领导下,生活于同一个自然地和历史地形成的地域里的人民对于自身共同利

益的深切关怀。我们的国家原则同时还坚持，在同一个国家里，一个地区的人民不应将另一个地区的人民视为外国人，而应该珍惜将大家凝聚在一起的纽带，并把对方当成自己的同胞，同舟共济，同仇敌忾，绝不为了自身利益逃避公共责任而割断这根纽带。

这个关于祖国(nation)的概念恰好是与 Mazzini 的国家(patria)概念相同的：

国家(patria)是指一个由自由平等的人结合在一起的，为了一个明确的目标兄弟般并肩奋斗的团体……国家不是一个集会(aggregation)，而是一个协会(association)。没有一个统一的权利便不会有真正意义上的国家。或者说，如果一个地方这种统一的权利被现存的社会等级，特权以及专制所侵犯的时候，那么这个地方便不成其为国家。(Dei doveri dell'uomo，1972 版，884 页)

另一个对国家原则作出与共和派国家(patria)概念相近诠释的例子是 Carlo Pisacane。1860 年他这样写道，那曾经于 1848 年使哪怕是最无动于衷的心灵都沸腾起来的国家原则，实际上是一种自由的理想。国民性(Nationality)意味着一个民族追求其共同利益，实现其绝对自由——没有特权阶级，集团乃至王朝——的集体意志，以及她对于这个集体意志的自由表达。对祖国的爱惟有在自由的土壤里才能成长，同样地，惟有自由才能使公民们成为共和国的支持者。在王权与君主的统治下，爱国的崇高情感是注定要衰竭的(La Rivoluzione，1181 页)。

像 Mazzini 一样，Pisacane 对国家原则的解释是与民族主义背道而驰的。他说在专制统治下的欧洲，所谓的“国家原则”已堕落为一种“民族主义的工具”，因为那种促使国家自由并自然发展的政治已经被纯粹的权力与利益政治所取代（Mazzini's Letters，169 页）。

当然，共和派的爱国主义与民族主义之间的区别还是明显的。同样明显的是，共和派爱国主义一方面区别于所谓公民民族主义（civic nationalism），另一方面又区别于种族民族主义（ethnic nationalism）。不同于公民民族主义的是，共和派爱国主义是一种激情而不是共同理性的结果，也就是说，它不是一种对于历史或文化中性的和政治上普适原则的忠贞，而是一种对某特殊共和国的法律，宪法以及生活方式的执著。不同于族裔民族主义的是，共和派爱国主义从不把道德与政治的合宜性同民族的特性联系在一起，相反地，他们是从公民的政治价值中，来认识道德与政治的合宜性及其美感的。这种爱国主义是与民族中心主义格格不入的。

最后我想指出，我认为共和派对爱国主义的诠释，要比 Anthony Smith 最近提出的那种认为我们需要“更紧密的关系”甚于共和主义政治文化价值的现代观念更有说服力。我不清楚 Smith 所谓“抱成一团”究竟是什么意思，如果他与我想说的一样是指将作为自由且平等公民的个体团结在一起的话，那么我们实际上不过是在重复以共和主义自由与平等理想为基础的政治学而已，因为这种行为并没有超出建立在共和理想之上的文化类型。公民权利并不来自民族的属性。那些在文化上，宗教上或人种上相同的人们，并非最具公民意识；相反，他们常常更为缺乏宽容，固执已见和了无生气。政治，一个真正的民主政

治,能够自己完成全部的公民义务。她从不需要求助于别的政治力量。

以上所论是否成为一个迫切的和可能的政治实践课题将是另一个不同的论题。对此我曾经在别的地方做过肯定的回答。在这里,我只想再提示一点:我们并没有被限制于只能在公民民族主义的神话与种族民族主义的噩梦中作出选择。

1999 年 2 月译于普林斯顿

注　释:

* 本文据维罗里(Maurizio Viroli)教授 1998 年 9 月 24 日在普林斯顿大学所做讲演的讲演稿译出。

读维罗里《关于爱国:论爱国主义与民族主义》*

商戈令

“民族主义”和“爱国主义”也许可谓当今所用最为泛滥亦最为含混的名词了。无论是怎么一种社会政治的理念和实践,都不可避免地涉及到民族主义问题。无论是左派右派,民主派独裁者,自由党保守党,乃至纳粹与恐怖分子之流,亦都不同程度地与民族主义有所关联。中国自上个世纪以来,民族主义更是伴随于整个现代化进程之中。现代主义所提倡的自由、民主、博爱等等口号,常常是夹在西方列强的炮弹与傲慢中而为国人所接受,所追求的。中国的现代化或现代性之实现,因此总是反讽的或自相矛盾的。若是接受了“进步”和“落后”的概念,便无可非议地应承了西方社会带给中国人的灾难与耻辱。若是固守传统,坚持国粹,有何以成长足以抵挡“西风”之膂力,一方面是文化更新,政治革命的要求,另一方面则是丧权辱国,自我沦陷之危机,构成了当代中国许多知识精英和革命党人心中一个难解的情结。近年来,随着中国改革开放的深入展开乃至世界局势的风云变幻,此情此结也随之表现得越发明显和严重起来了。什么是民族主义? 什么是爱国主义? 什么是进步? 什么是保守? 什么是自由? 什么是专制? 如今变成了难以回答的问题。即便是人权、人性和真理这些为启蒙主义者确立为至上与普通

的原则和信念，如今也已经在所谓后现代主义的追问与拆解下成了一堆“西方中心主义”和“逻各斯中心主义”的名相概念，不再具有原先那种确定的意义。任何一个概念，包括“后现代”本身，都可以在不同的语境关系或者话语系统里代表不同甚至相反的意思。这就更加使得上述情结复杂难解了。

本文所欲，是向读者介绍美国普林斯顿大学政治系著名教授维罗里的著作“关于爱国：论爱国主义与民族主义”。我以为，作者对于历史地和哲学地区分欧洲爱国主义与民族主义所作的努力及其成果，会对我们讨论和研究中国的相关课题有所帮助。维罗里的研究表明，爱国(love of country)不是一个抽象概念，而是根据不同历史条件，不同社会群体而变化其内涵的具体情感或理念。他通过对欧洲历史的全面考察，指出了爱国主义与民族主义是两种完全不同的爱国情感，而且，这种不同可以导致完全不同的社会政治理念和公众意识。维罗里的著作及其观点引起了政治学界的广泛注意和欢迎，我想它也一定会对中国的民族主义和爱国主义问题的研究与讨论提供积极的参考价值。

维罗里的基本思路是把爱国主义与民族主义作一严格的区分。他在书的一开头便指出：“在学术文献及日常语言里，‘爱国家’(love of country)和‘忠于祖国’(loyalty of the nation)，亦即‘爱国主义’(patriotism)与‘民族主义’(nationalism)常常是作为同义词来使用的。但是我的这项研究将证明，这两者不仅可以而且必须被区分开来”(第1页)。在他看来，对这两种爱国情感作出区分是至关重要的，因为它们所蕴含的是两个根本对立的政治主张。根据维罗里之界说，爱国主义基本上指的是那种对共和国，亦即对某种特定的，以保障全体公民平等与自由权限为本位的政治体制乃至生活方式的热爱之情。与此相对，18世

纪末在欧洲形成的民族主义思潮或情绪，则是指那种对以相同文化，语言，种族为基础的国家，社区或集团的效忠。前者实际上表达的是对某个政治理想(例如共和理想)的追求和依恋，因为此理想能够促进并且保障本国公民生存利益，自由幸福等等的实现。这种爱国主义是以一定的政治制度(例如共和制)及其对公民生活的切实影响为条件的，这些条件一旦丧失，那么爱国的情感也就随即丧失。相反，民族主义之爱国则纯粹建筑于文化，语言及种族的同质同种性上，它是无条件的，不受政治制度的性质为转移的。也就是讲，民族主义是把政治理想或政治制度的形态看作是次要的，或者是从属于民族(或国家)利益的因素。只要是代表了民族(或国家)利益，哪怕是专制独裁，无道君主也是应该为民所忠的。所以，民族主义一般总是为专制或君主政权所提倡和宣扬的。而民族主义之爱国，爱的是同胞亲族，封建疆土以及一脉相传的文化样式，至于这种样式究竟对此民族及其邻邦的生活带来的是福祉还是灾难，则无关重要。

在此意义上，维罗里指出，爱国主义或共和主义所谓祖国之恋是比较理性的，它具有明确的政治要求和目标，坚定的人道原则和人文理想，作为其热爱祖国的理由，而民族主义所宣扬的，却是一种非理性的，除了民族(或国家)本身别无原则和条件的献身精神与狂热激情。对于理性的爱国主义，惟有那个符合自由、平等和公平原则的，好的或有道之国家和政府，才是值得人民热爱并为之牺牲的。相反，民族主义的逻辑是，本族或本国的便是好的，便是原则，便是值得尊重和爱护的，再没有其他判别是非善恶的标准了。在对共和派爱国主义和民族主义作了深入的历史考察之后，维罗里认为，由于理性的爱国主义是以公民自由和平等权利为原则的，所以其爱国旨在保卫这种原则之不受

侵犯和损害，而无攻击和压迫他人，他族或他国之企图。相对而论，维罗里所谓共和派爱国主义是比较开放，宽容，也比较提倡自由平等和博爱精神的。由于民族主义坚持其民族性为最高和惟一之原则，故必然表现出比较狭隘、封闭、排他、专横等特征，并且常有发展至侵略和奴役他人的极端倾向。20世纪的法西斯主义便是这种民族主义的典型例子。用乔治·奥威尔的话讲，无论从军事还是文化的角度看，爱国主义本质上都是防守型的；而民族主义则总是倾向于扩张权力和让他人服从自己，所以会或多或少地带有进攻性。[1]这是因为，正如维罗里反复强调的那样，"共和派爱国主义的敌人是专制主义，独裁者，压迫和腐败；而民族主义的敌人则是文化交融，种族差异，以及社会、政治和民族精神之分离和瓦解"(第2页)。

为了显示两者的区别，维罗里特地使用了两类词，来代表两种不同的爱国情感。爱国主义情感是以同情(compassion)，慈悲(charity)，是以对所有作为自由和平等的个体的尊重为前提的，而这个亦正是自由共和理想的基本前提之一。民族主义则更强调忠诚，即以牺牲个体自由权利与个性发展为代价的对民族国家的绝对忠诚。换句话说，爱国主义在维罗里看来总是与民主共和的理念和实践相对应的，而民族主义则难免与专制独裁政治为伍，从而成为抵制和拒绝自由民主理想最为坚决的意识形态之一。

另一方面，维罗里指出，在欧洲之政治思想发展史上，爱国主义与民族主义所谓"国家"的概念亦是两样的。近代爱国主义起源于古希腊罗马宗教与政治传统中的爱国情怀。国家在当时指*terra patria*（父辈的土地），即那块某个群体祖祖辈辈生存蕃衍至今的神圣土地。这块土地之所以如此神圣，是因为在古希腊罗马人民的心目中，它代表了自身财产，福利，法律，信仰乃至神灵等

一切存在。这块神圣土地一旦丧失，便什么都没有了（第 18—19 页）。由此可见早在古代，国家或祖国的概念就已包含了法制的、保障公民自由权限的共和主义内涵，虽然这种内涵在很大程度上是通过宗教性的情怀表现出来的。并且，一个初级形式的公民社会，以及相应的公民关系和公民意识，也已基本建立。这样，热爱祖国的情感，无论是宗教的还是政治的，都自然而然地与当时的共和制度和公民社会密切相关。后来，正是这种古典宗教性的爱国主义，通过将共和国（*republica*）与祖国（*patria*）的概念两相重合，而逐渐发展成为近代政治的或共和派的爱国主义。中世纪时，神父奥古斯丁就已将祖国，共和国及公众福利等相提并论了。到了近代，再经马基雅维利（Machiavelli），孟德斯鸠（Montesquieu），卢梭（Rousseau）以及诗人弥尔顿（Milton）等，最后奠定了共和派爱国主义的理论基础。

与此相对，民族主义所持所爱的祖国则主要指由种族，地域，文化，语言以及风俗习惯上的一贯或单一性为基础的群体组织或国家（*natio*）。人们之所以要爱祖国，正是由于祖国象征的是他们的归属和根源，是令每一个人成其为自己并与亲友同胞相联相系的根据和枢纽。民族主义一般来说都将这种血亲，种族和地域的特征视为最高的国家原则。

维罗里指出，近代民族主义产生于 18 世纪末，可以看做是对共和传统的爱国主义的一种不满和反对的结果。法国大革命并没有帮助人民找到民主自由的理想现实。"共和国"的名号亦只使得少数革命派首领享受其中的自由权利。大多数人民被排除在外，热爱共和或自由对他们只是口号罢了，因为他们完全无法体认共和理想所包含的究竟是什么意思。另一方面，拿破仑对欧洲其他国家的侵略和征伐，也使不同国家和民族之间的矛

盾超越了政治理想的冲突而成为国家独立与民族自由之争，正是在这种情形下，一种新的祖国概念和民族主义思潮在欧洲应运而生。

Vincenzo Cuoco，在其《对于1799年那不勒斯革命的历史考察》一书中指出，革命无法得到广大人民的支持并导致失败的原因，很大程度上是由于革命理想缺乏使人认同的文化根性和民族基元，从而使得人们空对"民主"、"自由"、"权利"等口号而不得其真正要领。他批评共和派爱国主义忽略了民族文化的因素，认为真正的爱国主义应该将共和自由的理想与特殊的民族文化传统结成一体才会有效。另一意大利爱国者 Francesco Lomonaco 则干脆把民族精神放在共和政府的前面，作为他定义"祖国"概念的核心(第109—111页)。由此可见，人们已逐渐对民族因素引起了重视。

与此同时，共和派爱国主义在德国则更不受欢迎。德国思想家大都反对将共和理想凌驾于民族精神文化之上的爱国主义，以及由启蒙学派所提倡的全球主义(*Weltbürger* , or cosmopolitan)观念。早在1758年，莱辛(Lessing)即已指出，尽管他没有充当爱国主义者的强烈愿望，但他仍然愿意将自己划入爱国者的行列而不与全球主义者或宇宙公民们为伍(第110页)。歌德则认为，祖国既非共和国亦非吾人出生之地，而是茫茫世界里那块令吾人耕有其田，居有其屋、安享天伦的土地(第112页)。根据维罗里的观察，对德国当时的爱国者而言，爱国是以具有德国特色的民族精神对抗法国的文化沙文主义。他们所求自由亦非共和理想之自由，而是一种被 Justus Möser 所谓"德国的自由"，即那种由德国法而非罗马法所保护的自由权限，或那种与当代市民社会平等观念对立的德国封建等级制度(第

113页)。当然,最著名且最有影响的德国民族主义思想家是赫德尔(Johann Gottfried Herder)。赫德尔把国家和民族看作自然的产物,她不是人为或主观的创造,而是活生生的有机生命将混沌的世界组织成有机整体的结果。他认为民族性始终高于公民性,民族国家高于政府形态。因为共和制的失败只不过是共和主义者的悲剧,而民族的沦陷则意味着整个民族的毁灭。民族就是生命。自然赋予了每个民族与众不同的民族语言,它将每一个属于这个民族的灵魂凝聚在一起,创造出自己独特的文化样式并且代代相传。但是赫德尔的民族主义不同于种族主义或任何形式的民族中心主义,他认为,一个人之所以爱国,不是因为他的民族是最好的,而是因为这个被爱的民族和国家是属于他自己的。他反对侵略行为和帝国主义。由于他对人类平等,自由和尊严的向往和信仰,虽然他并不反对封建贵族和君主专制,但其爱国的理想却常常流露出与共和派爱国主义十分接近的观点。还有施莱格尔(August W. Schlegel),费希特和黑格尔等,尽管在具体论述和观点上各有不同,但是在发扬和热爱德意志民族文化这一点上则是基本相同的。

根据维罗里,爱国主义的民族主义化是在19世纪完成的。这种极端的民族主义将民族国家及其利益当做惟一的和最高的原则。单纯的利益和权力之争取代了自由政治和公民权益的爱国要求。共和派的爱国主义亦逐渐让位于民族主义。随着帝国主义和殖民主义扩张的愈演愈烈,民族主义也越来越成了共和派爱国主义的对立面。“民族和右派变成了同义词”(第158页),反对共和成了民族主义热爱祖国的表现。最后,极端民族主义终于发展出了纳粹或法西斯主义这样的怪物来。

在对爱国主义和民族主义作了历史地考察及哲学地区别之

后，维罗里于最后一章“克服了民族主义之爱国主义”中，阐明了他自己的爱国主义立场。维罗里认为，我们不该把爱国主义与民族主义混为一谈。作为现代自由主义的后代，我们应该在民族主义泛滥的情形下，重新认识西方共和传统中的爱国主义，并用它来克服狭隘和极端的民族主义。首先，爱国主义所爱的是人民共和国，是那种以自由、平等的公民权利和公共幸福为法的原则的社会。所以这是一种理性的，有条件的，在人类自由平等原则基础上的爱国情感。其次，爱国主义不是盲目的激情，它来自公民们积极参与政治事务的主人地位和精神。人民之热爱祖国首先是因为祖国给予了自己自由平等权利，并使之活得充满尊严和幸福。再次，自由平等的根本原则使得爱国主义有可能克服民族主义的排他主义，自我中心或沙文主义及种族的、文化的和宗教的一元性和独断性。共和派的爱国主义不仅能理解和宽容，而且还能鼓励和支持个性自由与民族文化的多元化发展。最后，惟有这种爱国主义才能真正培养出公民道德和公共情操来，每个人都会在发展自我的同时为整个社会或公众利益作最大的贡献。

总而言之，维罗里所谓爱国主义，就是要将民主自由的原则与民族文化的自主性相结合；将普遍的人道原则与特殊的民族个性相和谐；将自由派的个人主义与公民社会的参与精神相映照，从而倡导一种现代或后现代社会所缺乏的道德情操和人文精神。他说，

> 对政治哲学家而言，重建公民道德的最有效的途径，就是在我们能够接受或理解的尽可能的范围里，强调爱国主义的观念。我相信，爱国主义的观念作为对共同自由的热爱，不仅是一种道德情感上的召唤，也是当今时代社会实践

所反映出来的迫切要求。在我们的社会里，有的公民敢于挺身张扬正义，反对腐败，保护受害的公民同胞。正是他们给我们提供了一个现实的道德与爱国主义的最佳楷模。此所谓现实性正来自他们的政治本质。我们需要更多这样的公民，更好的［爱国主义］理论也许会有帮助；改变我们对于爱国主义的理解可以帮助我们增强民主社会所要求之德行，更重要的是，它可以避免浪费我们政治的和智识的精力而寻求某种不现实的甚至危险的德行。（第 187 页）

我认为维罗里的研究是很有价值的。一方面，他能使读者通过历史的阅览而对欧洲爱国主义思想的发展，以及它们在不同时代，不同条件下所代表的不同意义有所了解。这种了解可以帮助我们在讨论中国的爱国主义问题时，能够根据历史条件和具体环境的差异，来鉴定所谓爱国及其主义的切实意义。当我们具体地讨论具体的爱国主义时，后现代的语义困难就会减少许多。维罗里为我们提供了一个具体界定祖国、民族和国家概念的范例，使我们在提倡或批评爱国主义或民族主义的时候，不致混淆其确定的内涵。另一方面，他使读者了解爱国主义与民族主义是两个不同的概念，不能混为一谈。在抽象的爱国情感或冲动里，总是蕴含着爱什么和为何而爱的深刻理由。不顾此理而对爱国情感一味否定或盲目支持，都会导致不良后果。中国历史上早就有忠诚和愚忠的区别，有道之天下国家，才是人们报以忠诚的对象。用现代的话语讲，爱国要以民主自由平等的政治原则为基础，离开了这些原则，就有可能变成盲目极端的民族主义。

当然，维罗里及其著作并没有根本解决爱国主义与民族主

义的关系问题。第一，*patria* 与 *nation* 的区别并不像维罗里所述那样明白，fatherland 或 *patria* 不仅具有共和国的意思，还具有由父辈(家族)系列代代相传的封建意味。根据后者，上面所举的两个词便不再是对立的了。赫德尔等德国古典民族主义思想家，就从没有将两者看成对立的两极。再说，非西方国家和民族也存在对于国家民族的不同诠释，那就更不能靠分析西方辞源所能认识的。

第二，政治国家与民族国家，政治倾向与民族情绪之间，没有一条绝对的界线，它们有时候是对立的，有时候却是重合的，全依具体的历史条件而定，没有一个绝对的是非标准。当某个问题凸显出来，造成根本利害冲突或生存危机的关头，或者是政治体制，或者是经济形式，或者是民族独立等等，都会成为人们爱与恨的基本内容，冲动根源和理想目标。当异族入侵国破家亡之际，政治纷争就会退居为次要乃至可以忽略不计的问题。在美国，多民族的社会现实决定了必须把爱国家与爱民族区分开来。公民成为热爱祖国的主体亦顺理成章。惟有当民族集团之间爆发冲突的时候，民族主义才有可能成长为一种普遍的社会情绪。而欧洲的情况则相反。几个相近的民族却分成了众多的国家，经济利益，政治权力乃至生活方式的矛盾就总是要比种族之争突出得多。再看中国，民族和国家长期以来基本上是大一统的。除了近现代由于落后腐败屡遭侵辱而兴民族主义之外，是否也曾有过类似共和派的爱国主义存在？儒家对天道人伦的信仰和遵从，是否也反映了中国人对社会政治理想原则的重视，亦曾高过对大汉民族及其文化的单纯性和优越性的强调？总之，历史上有共和派的爱国主义，也有保守派的爱国主义；既有极端疯狂的民族主义(纳粹)，也有自由派的民族主义(费希

特)。不能简单地是此非彼。

第三,维罗里试图调和民族性与普适性,特殊性与普遍性的关系,这是难能可贵的,只可惜仍未足以如愿。一方面,究竟有没有超越民族的普遍原则可以通行整个人类社会,如今已成了疑问。共和派的爱国主义显然是将公民自由权限(liberty)作为人类性的普适原则来追求的,殊不知此原则是由希腊罗马的城邦制和市民文化传统中发展起来的,若推而之于其他民族,是否也能成为社会正义和自由幸福之保障,便不得而知了。另一方面,所谓全球主义,霸权主义,国际主义,殖民主义,帝国主义等等,包括与它们相辅相成的宗教,哲学,政治及其意识形态与观念,实际上和本质上都有其民族主义的基础。爱国主义对共和理想和自由原则的热爱,与民族主义对自身种族和文化排他性及纯粹性之坚执,本质上都是侵略性和帝国主义的。若无将自己的原则优化为最理想最高之原则的倾向,人们如何会为之激起如此强烈的热情?若无全球化和普遍化的要求,若无民族优越感和自我中心化的倾向,又如何想像会有民族主义的存在?我们仍然困惑,爱国主义与民族主义,全球主义与地方主义,普适性与特殊性等等,究竟界线何在?

注　释:

* Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* ,Oxford:Clarendon Press,1995.

〔1〕"Notes on Nationalism", in *The Collected Essays, Jounalism and Letters of George Orwell* (New York, 1968), iii. 362.

中国民族和自由主义研究(提纲)*

郑永年

一、引言:余英时 v.s.姜义华

1996年3月29日,美国普林斯顿大学余英时教授在台湾《中国时报》上发表了一篇题为《飞弹下的选举:民主与民族主义之间》的文章,在肯定了台湾民主政治发展的同时,直接批评中国大陆领导人,认为他们利用中国民族主义来压制中国的民主政治。[1]余教授的文章一经发表便在海内外引起非常大的反响。一个简单的原因是余先生把中国大陆和台湾政治发展的差异简约为民主政治(台湾)和民族主义(大陆)间的对立。而把中国政治的发展简约为民族主义,很显然是把中国置于西方自由主义和民主政治的对立面。很多西方学者纷纷引用余先生的观点来印证西方自90年代初以来盛行的"中国威胁"论。中国威胁论者的一个主要观点是:中国大陆的经济发展在急剧地把中国推向一个世界大国的地位,但由于中国领导人只

重视经济的发展而拒绝实行民主政治改革，所以中国的崛起势必对现存世界和平和世界秩序构成极大的威胁。[2]

余先生的文章在中国大陆也产生了相当大的回应，其中最具系统和学术性的要算上海复旦大学历史系教授姜义华先生了。在余先生的文章发表后不久，姜义华先生在南京大学作了一次题为《论近代以来中国的国家意识与中外关系意识：评余英时〈飞弹下的选举：民主与民族主义之间〉》的讲座，文章很快进入网际网络，在海内外流传。1997 年 3 月，文章又正式发表在《复旦学报》上。[3]姜先生从几个重要的角度来反驳余先生的观点，包括“中国”这一概念的历史形成、近代主权国家意识在中国的崛起、中国人民追求平等国际地位等。

余英时先生是公认的史学大师，但因为文章作于 1996 年台海危机之后，先生的写作动机更多的是受政治和意识形态影响（politically and ideologically motivated）而非学术驱动（academically motivated）。在西方学术界，近年来有很多的文献讨论文明（或者民族主义）和民主的关系。探讨文明和民主的关系再次成了学界的热门话题。众所周知的哈佛大学教授亨廷顿就把民主政治归于西方文明，认为东方或其他文明和民主政治无缘。[4]但是也有学者讨论民族主义和民主的正面的积极关系。在苏联、东欧共产主义解体以后，这些国家开始了向所谓的民主政治的转型，但转型并非像学者所想像的那么简单。激进的改革或革命摧毁了旧的国家机器，而新的民主方式并不能建立一套新的国家机器，因此社会经济生活陷入无政府状态。所以从 90 年代初，学者们开始思考民族主义和民族国家重建问题。[5]这种思路很快得到发展。1996 年，耶鲁大学教授 Juan J. Linz 和哥伦比亚大学教授 Alfred Stepan 在他们的合

著中正式把国家的建设和民族主义作为民主政治生存和稳定发展的一个制度前提。[6]可见，余英时先生在写作时受前一派学术思想的影响很深，而忽视了后一派所提出的新思想。

相比之下，姜义华先生试图从学术的角度来论证中国近代民族主义对国家发展的重要性。不过姜先生只是从侧面批评了余先生的观点，而对余先生提出的重要问题没有进行正面的回答。笔者认为隐含在余先生的文章中主要有两个论题：第一是中国民族主义和自由主义的关系问题。它们两者是互相排斥的还是互补的；第二是中国的经济发展是否是中国民族主义崛起的根源？中国的民族主义会不会对现存世界秩序构成威胁？

本文并不想对余、姜两位先生的观点进行逐一评论。把两位先生的观点作这样一个总结只是为了作为引子，把这个具有重要学术的和现实意义的问题提出来，意图直接回答上面两个隐含在余先生文章中的问题。文章分为几个部分：第一部分简单地讨论西方民族主义和自由主义的关系；第二部分讨论西方民族主义在近代中国的转型。现代中国以主权为核心的民族主义是从西方传入而来，但由于国内外种种制约因素，西方民族主义在传播中国的过程中，发生了很大的转型。这一部分侧重强调中国民族主义和自由主义的同一性和差异性；第三部分讨论中国后毛泽东时代经济增长和民族主义之间的关系。这部分的讨论被置于第二部分的构架中，突出为什么说决定中国民族主义的不是经济因素，即经济增长本身并不决定中国民族主义是否会具有扩张性。最后，在结论中简单地讨论一下中国民族主义和自由主义在改革时期的再整合和中国民族主义未来的发展方向。

二、西方民族主义和民主政治

为什么在讨论中国民族主义之前先要讨论西方民族主义？这是因为，我认为近代民族主义基本上是个西方的概念。没有西方民族主义思想在中国的流传，就很难有近代中国民族主义的崛起。人们发现，中国近代以前占主导地位的是文化主义(culturalism)，而非民族主义(nationalism)。前者认同的是文化，而后者的根基是种族。[7]近来也有人论证中国的传统文化主义中也包含有种族的因素，即近代民族主义的因素。就是说，文化主义和民族主义不但不相互排斥，反而可以互补。[8]我认为文化主义和民族主义的两分法基本上仍然有效，即使中国传统文化认同中包含有种族等因素，也远远不能和西欧国家的民族主义相提并论。进而，这种两分法也使我们能够透视到西方民族主义在传入中国后的演变过程，以及为什么会有演变的过程。

有关民族主义的定义已经汗牛充栋，这里不想再费笔墨了。本文从政治的角度把民族主义定义为民族国家(nation - state)的产生和发展，及其人民对该一民族国家的政治认同。具体地说，民族主义有两个重要的层面：其一是客观的制度层面，即民族国家制度；其二是主观的层面，即民族成员的民族意识和激情。它表现为一种至高无上的忠诚，促使民族成员不惜为民族国家的生存而献身。在民族国家形成后，第二个层面的民族意识也表现为一种国家意识形态或价值体系。民族国家建立一种民族主义的价值体系，意在培养民族成员的民族自我意识、态度和行为取向，以推进和保卫民族利益为己任。所以，民族国家制

度下的民族主义带有强烈的政治色彩。对国家的领导人来说，民族主义意味着爱国主义，人民应该在国际政治舞台上争取和保卫国家的主权、利益和尊严。

民族国家制度和人民的民族国家认同感是互相关联的。人民对民族国家的认同及其高低是和民族国家的形成过程密切相关的。不同的民族国家有不同的形成过程，所以人民对国家的认同也不相同。因为近代民族主义是先在西方形成，而后再传播到其他国家，要了解民族国家的原本意义，就要看看西方民族主义的演变过程，也就是要考察人民在民族国家形成过程所扮演的角色。

简单说来，西方民族国家(从而是民族主义)的形成和发展过程是两种主权即民族主权(national sovereignty)和人民主权(popular sovereignty)的互动过程。[9]民族主义有其深厚的历史渊源，但作为一种催发民族国家诞生的政治力量，民族主义是近代的产物。这里尤其要提的是法国大革命。在法国大革命前，就已经存在有民族问题，但法国革命把一种全新的因素引入进民族问题，从而使各种民族因素得以重新组合，形成一种全新的主义。这一新因素就是民主政治(democracy)。

在民主成为民族主义的一大要素之后，民族主义不再像从前那样属于少数精英人物，而是成了千千万万普通人民的事了。从此以后，民族主义和人民主权不可分离，就是说在民族国家形成过程中，人民不再是一个被动的政治角色，而是一个积极的主动参与者了。从这一角度来看，民族主义和自由主义是同一的。美国政治学家摩根索(Hans J. Morgenthau)强调：

> 无论从历史起源还是从其所发挥的政治功能来说，民

族主义的思想和自由的思想密不可分，但也同自由的概念一样模糊不清。作为一种政治现象，民族主义为两种自由提供了精神源泉，即集体自由和个人自由。前者为一个民族摆脱另一个民族统治的自由，后者为个人根据自己的意志加入这一民族的自由。(在民族主义者那里)，个人自由被视为是民族自由的先决条件，而民族自由仅仅是个人自由在国际舞台上的表达罢了。原先用来保障和支持个人自由的政治和法律被应用到民族。人民的意志应决定该由谁来统治他们及其如何来统治。一个民族应该属于哪个国家统治也是这一决策的一部分。所以，民族自决原则的实现是民主政治和民族主义的实现。[10]

民族国家作为一个整体有权利摆脱另一个民族国家的统治，这一思想渊源于16、17世纪。当时国家面临两个主要敌人，一是封建秩序，二是帝国体制。前者自下而上、后者自上而下地阻碍着近代民族国家的形成。这两种制度在王朝或者宗教战争中不堪一击，证明了它们在组织上的无效性。在封建和帝国体制解体后，随着兴起的是地域国家(territorial state)，其政治形式表现为王朝主权(dynastic sovereignty)，君主掌握了国家最高的世俗权力。较之封建和帝国制度，王朝国家更有能力保卫其所控制的领土，提供国内秩序，防范外来的侵略。这种能力是王朝国家统治的道德基础。我们可以看到，16世纪的布丹(Bodin)和18世纪的莱布尼兹(Leibniz)都从哲学的角度论证了君主专制的合法性。

但君主王朝政体很快就体现出其弱点。到18世纪末，君主王朝已经不能保卫自己的民族国家了。在欧洲，一些国王为了

自身的私利,勾结外国力量而反对自己的国家。就是说,国王自己的利益被置于民族利益之上了。民族主义随即诞生,表示民族应当自己起来保卫自己的利益了。

法国大革命后,民族主义成了一种革命性的意识形态,迅速登上国际国内政治舞台。就国内政治来说,人民主权意味着君主专制、贵族政体等传统国家统治主体失去了统治合法性。民族主义强调的是国内公民一律平等,有权利参与国家的政治过程,而不能被排斥在国家的政治过程之外。无论哪一个阶级或政治阶层都不能代表整个民族来组织和管理国家政治。这里,“民族”的概念近似于“政治平等”和“民主”的概念。

那么,民族主义是如何体现在自由主义的政治体制即民主政治制度上的呢?这需要来看看民族国家是如何向民主转型、体现人民主权原则的。民族主义强调所有公民都有权利参与国家的政治过程,即国家的权力的基础是人民。这当然是一种理想,因为所有人民不可能一律平等地参与国家的政治过程。上面已经提到,民主成为民族主义重要的组成部分是在18世纪法国大革命时期,最先表现为一种政治意识形态,或者说是理想。从理想变成为一种政治现实或者说是理想外化为政治制度,经历了一个极其复杂的政治过程。

人民主权原则的制度化过程就是人民进入国家政治生活的过程。从君主主权到民主政治转型的过程是各种政治力量角逐的过程。先是资产阶级。诚如马克思所分析的,君主主权或专制政权的产生本身就离不开资产阶级,因为无论是帝国政体,还是分散的、地方化了的封建政体,都不能满足新兴资产阶级的要求。君主专制从制度上统一了国家,民族主权原则得以制度化,这是符合资产阶级统一市场要求的。但是,君主主权和资产阶

级之间的矛盾在君主专制政权建立后不久就暴露出来。资产阶级不但要享受君主主权所提供的国内秩序，而且要成为一个积极的政治主角参与国家政治。君主主权的根据是人的身份和出身等非自然的特质。资产阶级要求把政体建立在更为自然的基础之上，那就是基于财产之上的"平民"，即资产者。资产者利用自己的经济权力通过不同的路径（或改革，如英国；或革命，如法国）取得了分享政治权力的权利，并最终成为权力的主体。简单地说，这是西方人民主权的第一次胜利，胜利的基础是经济力量。

人民主权的第二次胜利是工人阶级进入国家政治过程。资产阶级的崛起也造就了一个工人阶级，不断生长的工人阶级也要求和资产者分享国家政治权力。和资产者用其经济权力参与政治不同，工人阶级参与政治的基础是其组织和人数。最终，因为普选的实现，工人阶级成功地进入国家政治过程。从形式上说，工人阶级的进入政治是人民主权的"平民化"。尽管在实际的政治层面，人民主权还在发展，但各种制度的确立使得越来越多的人民能够卷入国家的政治过程。[11]

三、民族主义在中国的演变及其和自由主义的关系

60年代末，美国学者 James Harrison 总结了当时的学术界，特别是美国学术界对中国国家的研究后说，在传统中国，人们强调的是基于共同的历史传统、共同的信仰之上的文化主义，它与基于现代民族国家概念之上的民族主义是两个根本不同的

概念。中国人的文化自秦汉以来就包含着一种政治上的民族优越感和忠诚感。但中国人的基本认同感是针对中国文化的，中国人没有独立的国家认同感和忠诚感，不能把文化和民族区分开来。就是说，中国人把最高的忠诚感给予了文化而非国家(state)。对中国人来说，没有任何理由去放弃或改变自己的文化来强化国家忠诚感。[12]

中国人文主义或文化至高论中有两个因素。其一，文化主义包含有这样一种信念，即中国是惟一真正的文明，其文化的优越性是无疑的。其他民族可能会在军事上比中国强，构成对中国的威胁，但它们不是中国真正的竞争者。除非它们接受中国文化，否则它们就无法统治中国。中国人文化主义的形成是因为中国文化在很长时间里没有遇到任何竞争者和挑战者。中国人没有民族主义的概念是因为没有外来的压力。其二，统治者必须受儒家教育，并根据儒家原则来治理国家。进而，儒家思想具有普遍性。因为统治者的合法性取决于教育，其他民族如果接受了中国文化的主体，即儒家精神，也可以合法地统治中国。政治家们的忠诚是对儒家文化的，而非针对某一特定的政体或民族的。

文化主义也反映在中国人的国际政治观上。它不承认国家间的平等性。文化主义强调的是中国文化的优越性，而非物质财富方面的进步。到了近代，中国人才意识到中国文化不能对付西方人的物质进步，于是，放弃文化主义而转向民族主义。

这种说法是有相当说服力的。当西方列强侵入中国，中国的知识分子开始接触到西方世界。他们马上发现中国人的这种文化主义和西方民族主义的不同。在 20 世纪初，梁启超就指出，中国人有深厚的文化主义，但无欧洲人那样的民族主义。中

国人视中国为世界而非国家。在梁启超看来,这种深厚的认同妨碍了中国人发展出爱国主义精神。因此,要造就一个新类型的国家,首先就要求创造一种“新人”。[13]梁漱溟从另外一个角度说明了文化主义和民族主义的区别。他认为传统中国政府的特征是统而不治,基本上不履行现代国家的功能。[14]

在帝国主义侵入中国后,中国人也开始接受西方民族主义。这是一个复杂的过程。上面已经强调,在西方社会,现代民族国家是民族主权和人民主权两种主权互动的过程。民主是国家现代性的前提条件,没有民主很难说会有现代民族国家。但是民族主义在中国传播过程中,由于条件的变化,两种主权之间的关系也发生了变化。具体表现为:两种主权被分离开来,民族主权渐渐占据最主要地位,而人民主权变成国家主权,民主主义(democracy)变成了国家主义(statism)。一个强有力的国家(state)而非民主成为了中国现代性的必要条件。这种转型并不是某些个人的自由选择,而是决定于中国国家建设所处的国际国内环境,即处于民族国家中的后发展国家的地位。当中国人开始进行民族国家建设的时候,中国已经沦落为一个半殖民地国家。因此,首要任务是要争取民族主权。没有民族主权和国家主权,国家建设就无从谈起。其次,在争取到民族主权以后,如何进行民族国家建设则是中国政治精英们所面临的问题。上面已经提到,中国人认同的是文化,而非民族。就是说,即使在争取到民族主权以后,还要用政治方法来建立一个政治民族国家(political nation - state)。换句话说,从传统文化主义到现代民族主义的转变是一个政治过程,这个政治过程产生了中国近代以来的国家主义。

在国际政治舞台上,中国人对民族主权的追求最主要的特

征是对主权的追求。"主权"(sovereignty)意味着国家的独立、自主,在国际社会中的平等地位,它是国家现代性的首要象征。"主权"这一概念一旦进入中国,就很快对中国社会产生了非常大的影响。西方一学者对《清史外交资料,1875—1911》作了一项统计分析,表明"主权"概念的出现频率,发现主权概念在中国的出现最早是在19世纪60年代。从1875年至1894年,每100页文件只出现一次"主权"一词;从1895年到1899年,每100页为2.5次;1900年到1901年,每100页为8.8次;从1902年到1910年,每100页在22次左右。使用比率最高的为1909年,每100页为37次。"主权"不仅成了中国学者分析时局的新概念,并被用于中国的国际活动中。[15]可以说没有一个概念能像"主权"概念那样对近代中国的政治发展产生那么深刻的影响了。主权意味着一个独立的民族国家。从孙中山、蒋介石到毛泽东的政治精英,尽管他们有不同的政治理想,对建立一个什么样的民族国家及其组织民族国家的方法有着不同的看法和行动,但他们对这个民族国家应该是个独立的主权国家保持高度的一致性。[16]

中国的政治精英们对民族主权的追求具有共性,但对如何建立一个新的政治民族国家却有不同的认同和策略。西方民族主义不仅影响着中国人的民族主权观念,而且也影响着他们的人民主权观。有趣的是,尽管他们对人民在民族国家的建设过程中的角色有不同的看法,但最终都倾向于国家主义。不过,这并不是说,中国的民族主义者排斥自由主义和民主,而是因为国际环境不容许用自由主义的方法来建设民族国家。当我们说,人民主权让位于国家主权时,指的是国家权力而非个人权力在创造和建设民族国家过程中的作用。

民族主义的最终表现形式是国家的一整套以政治体制为核心的制度。中国人对制度形式的西方民族主义的认识有个复杂的过程，中国人先是认识到西方人的军事制度，然后才认识其政治组织。

自西方列强侵入中国后，中国传统的政治组织表现出软弱性来。至19世纪中期，中国国内对中国前途乃至生存问题表现出极大的关注。国家复兴被视为是国家面临的最迫切的任务。在史学家称为同治中兴的19世纪60年代，中国人对西方军事组织和技术的认识导致了一场自强运动，也就是初期现代化的开始。自强运动的目标是培养既有传统道德教养，又有现代政治才能的人才，训练掌握西方技术的专家，组织规划军事、经济和外交等各方面的建设项目以增强国家的力量。自强运动只是一场军事体制改革运动，当时的精英人物对西方的强大的背景是其国内政治体制并没有深刻的认识。这是可以理解的，因为在国际舞台上，西方民族主义首先表现的是其军事力量和军事体制。

在1894年至1895年间的中日战争中，中国败于近来才崛起的日本。中国的精英们相信只要有强大的军事力量，中国足以阻止列强的侵略。但中日战争表明国防和军事的现代化并不足以抵抗其他方面都胜于中国的外敌。从政府官员到知识分子这才感到，只有自强运动远远不能建设一个强大的民族国家。政治变革使得日本强大，如果中国要强大，也必须图谋政治改革。批评自强运动的人认为自强运动强调建设国家并没有错，但是忽视了国家的民众的和道德的基础，因此有必要进行一场意识形态的复兴，把皇帝和人民联系起来。只有当政府及其官员能够倾听人民的声音，政府决策表达人民的意志的时候，中国

的复兴才有希望,中国也才能和外国列强在国际舞台上进行竞争。

中日战争以后,加强国家和人民之间的联系的观点在很多人思想中得到体现。他们一方面认为中国如果要赶上西方国家,就必须有一个强有力的国家(state);另一方面,也强调国家的强大的基础是人民。王韬表示,在世界上所有的不幸当中,最大的不幸是人民对统治者缺乏信心。中国的不幸就是因为统治者与被统治者之间没有沟通,主权和人民之间没有联系。王韬认为要把两者结合起来需要有制度性的改革,用政治方法才能做到。[17]康有为在强调皇帝的权力的重要性的同时,也认为皇帝的权力基础需要革新。如果没有这样一种革新,国家的权力很难得到加强。在康有为的建议中,除了要重视经济、军事和教育等方面的改革外,重要的是要去培养人民,否则国家就没有基础。[18]

尽管不乏有这样那样的改造旧国家体制,建设新民族国家的建议,但在恶劣的国际环境下,国家还是一味地衰落。到五四时期,很多中国人意识到政治革命不足以使中国强大,社会革命和经济革命也是必要的。各种革命性的主义纷纷出炉,改革之路已经不可能,而革命在很多方面是与国家建设相矛盾的,因为在革命的含义上,拯救国家意味着首先摧毁国家。

五四时期出现的种种主义,包括无政府主义、联邦主义等都因为不能给民族国家的建设提供操作性的方案而渐渐消失。只有国民党和共产党初生的民族主义生存下来,并日益成熟和制度化,最终为国家建设提供了有效的组织构架。

孙中山、蒋介石和毛泽东都强调用民族主义来拯救中国。他们的第一努力就是激发中国人的民族主义情绪。孙中山强调

指出，中国人传统忠诚在于家属和家庭，而传统国家因为不履行国家的职能，无为而治，国民的国家忠诚感极其微弱。如果国民的忠诚感不能从家庭、家属转移到国家或政府，国家就会缺少民众的心理基础。所谓现代民族国家意味着国民把其民族感情依附于国家之上。就是说，民族主义情感必须有制度化作为依托，或者说民族主义必须制度化。而要国民产生国家认同感或者忠诚感，首先就必须创造出一个国家。

只有作为一种组织的国家才能把民族主义制度化。只有当民族主义制度化后，才会体现出其政治力量来。中国人有强烈的家庭感，却缺少群体或集体意识。而民族主义则是一种集体意识，民族就是一种集体。孙中山形象地把中国比喻为一盘散沙，中国人只能称之为大众而非现代公民；只是个体，而非集体。所以，要使中国大众产生民族主义国家意识，建立国家是首要任务。就是说国家首先被创造出来，然后国家再去创造民族意识或组织大众分散的民族意识。如何组织中国民族主义是从孙中山到毛泽东的中国政治精英人物所面临的最重要的政治课题。

在革命生涯的早期，孙中山强调更多的是人民民主，认为基于欧美多党制基础之上的共和国政体能够为人民提供一种有效的政治参与途径。但 1911 年革命后建立的共和政体的无效性促使孙中山重新考虑人民主权问题。他深刻地认识到，没有强有力的政治体制，任何形式的民主政体都不能够帮助中国建设一个强有力的国家。孙中山因此转向了民族国家的组织方面。

基于对中国社会的认识，孙中山在 1906 年提出了建国的三序方略，即军政、训政、宪政三时期。但这种程序并没能够巩固共和政体。在苏联十月革命后，孙中山转向了苏联。苏联是第一个从资本主义体系中挣脱出来而建立不同于西方政体的国

家，对包括孙中山在内的许多中国人有重大的影响。以孙中山来说，苏联的感染力不在于列宁对民族和殖民地问题的系统论述，而在于列宁主义的政党组织。1924 年，在国民党第一次全国代表大会上，孙中山强调指出，国民党要做两件事，一是改组国民党，二是用政党的力量去改造国家。改造国家的内容很广泛，不限于政府，而建立一个新型的政府则是首要任务。建立党，以党改造国家。这是全新的思想，把这一思维方式应用到民族主义，含义极其明显，就是说，中国首要的任务是要组织各种政治力量，或把政治力量制度化，然后，再去改造，甚至重建新的民族国家。

组织和党成了孙中山建设中国民族国家的最有力的武器。他曾明确表示过，他"向来主张以党治国"。[19]但党的概念在他那里有个变化过程。前期的以党治国思想，学自欧美，指多党竞争的政党政治。袁世凯掌权以后，孙中山曾经想用政党来制约袁的专制主义。宋教仁组党，提倡议会政治，政党内阁。可是最后，宋教仁事败身亡。所以，后来孙中山主张效法苏联政党，不再提倡欧美式的政党政治。在孙中山看来，俄国革命之所以能取得成功，"即因其将党放在国之上"，这"又为我们模范，即俄国完全以党治国，比英、美、法之政党，握权更进一步"。孙中山进一步指出，中国当时以党治国为时太早，因为国家还是乱，社会还是退步。所以，"我们现在并无国可治，只可以说是以党建国。待国建好，再去治它"。[20]

中国共产党也致力于以党治国。从国家结构来说，国共两党并没有多大的区别。但为什么中国共产党最终能够取代国民党而治国呢？这主要是因为国共两党使用民族主义的方法和策略不同。国民党使用的是精英策略。蒋介石依靠的是地方精

英，而非民众。在地方层次，地方民众被国民党排斥在政权过程之外。由于地方精英没有能够改善地方人民的生活，加上官员腐化，蒋介石的政权尽管高度集权，但实际上极其脆弱。相反，中国共产党是在中国的边缘地带成长起来的，多数地方精英已经为国民党政权所吸收，共产党能动员的资源主要是民众，这使得共产党走上了一条自下而上的民族主义建国道路。

正如惠特尼（Joseph Whitney）所指出的，更重要的是国民党政府没有能够发展出为普通人民所能够理解和接受的国家思想（state－idea）。就是说，国民党的思想是针对各阶层精英人物的，而非普通中国人的。作为一个统治党，国民党只强调权力的集中性，不容许来自下面的政治参与。再者，国民党政府因为走的是以城市为中心的建设道路，缺乏有效的工具把其国家建设思想传达给中国社会的最基层。和国民党不同，共产党通过干部下乡等方法成功地把国家建设思想传达给了人民。[21]

从以上的对中国近代民族主义发展过程的讨论中可以看到，民族主义和自由主义互动的复杂性。自由主义本来就是民族主义的重要组成部分。在西方政治发展过程中，只是当民主思想和民族主义结合在一起的时候，后者才获得了巨大的政治力量。因为在西方民族国家发展过程中具有一个相对和平的国际环境，民主政治和民族国家的建设相对说来一直在平衡发展。在民主成为民族国家建设的重要原则以后，西方国家间的冲突和战争反而促进和强化了民主原则，因为统治者必须通过民主的原则来动员民间资源。

中国则不同。因为面临恶劣的国际环境，政治精英所面临最重要问题是民族的生存，国家的力量就变得重要起来。没有国家的力量，民族生存就会受到威胁。不仅如此，因为传统中国

社会盛行的是文化主义，人民认同的是文化。这个因素更强化了政治精英的权力角色，他们不仅要为民族主权而斗争，而且要创造一个民族国家，创造人民的国家认同感。在这个过程中，国家的力量超越了人民的力量。所以我们说，人民的主权的位置被国家主权所取代，就是说，集体的权力超越了人民个体的政治权力。因为只有在国家的组织下，人民个体的力量才能聚集成为集体的力量，只有集体的力量，才能求得民族的生存权。因为人民是由国家来组织的，国家自然高居于社会之上。

人民主权因此演变成国家主义，人民主权居于次要地位。但很显然，把人民主权(或民主)和民族主义对立起来的观点忽视了两者之间关系的复杂性。在西方，民族国家是人民主权的外化，而在中国无法用人民主权的原则来创造一个新的民族国家。所以，如果说西方民族国家和民主政治的发展是统一的过程，在中国它们两者的发展就有个时间上先后的问题。就是说，先用政治方法建立一个民族国家，再来调整国家和人民主权的关系。至于，国家是如何改革自身来体现人民主权则是另外一个需要讨论的问题。

四、经济发展和民族国家建设

余英时先生(和很多西方提倡“中国威胁论”的学者)的另一个观点是中国领导人利用经济发展推动民族主义的复兴，从而会对世界构成威胁。因此，我们必须讨论经济发展和民族主义的关系，即经济和民族国家之间的关系。

认为经济发展会导致民族主义的兴起并不是一种新的观

点，从马克思到列宁主义甚至当代现实主义学派的国际关系学者无一不强调经济因素决定一国在国际事务中的地位。例如耶鲁大学史学家肯尼迪(Paul Kennedy)在其名著《大国的兴衰》(The Rise and Fall of the Great Powers)一书中，把国际关系的变化动力归诸于经济和与之有关的技术的进步，认为经济和技术的进步决定了各国间发展的不平衡性，从而影响各国在国际关系中的地位，决定了一国是否会对另一国构成威胁。[22]

那么经济发展为什么会使一个国家的民族主义发展到帝国主义(帝国主义即民族主义在国际社会的表现)呢？第一，追求经济利益是任何国家最重要的目标。如果现存国际关系结构不能满足一个国家的经济利益，那么它就要千方百计地去改变这一结构。而一国的经济力量决定了它是否有能力去挑战现存国际秩序。第二，国际关系等级结构最终决定于国家的经济基础。一国的经济增长表明其财富和其他资源的增加。随着这一国家经济效益的提高，工业结构的变迁和国际贸易方式的变化，其国际行为方式也会随之发生变化。经济利益之所以成为国际关系中最基本的动力，主要是因为世界经济资源的贫乏。任何国家如果要想生存下去，必须以某种方式去获得更多的资源。所以，只要有可能，任何国家都想要以自己的意愿来组织国际关系。

再进一步讨论经济发展是如何导致一国的扩张？经济增长本身是否包含着扩张的动力？经济决定论者从三个主要因素来加以解释。第一是规模经济的发展。因为规模经济能够提高经济效益，减少交易成本。于是国家就会千方百计地把经济规模扩张到其他国家。第二是经济活动的国际化。任何国家，特别是大国，总想通过控制国际关系来剥削他国，迫使其来负担维持现存国际关系的成本。第三是因为报酬递减规律的作用。根据

这一规律，如果要维持经济增长，所有必要的生产要素都必须合比率的增长，否则经济产出就会下降。如果这种比率不能在国内市场中达到平衡，就要在国际舞台上开拓新的市场以满足国内的需要。

这些规律明显的是对西方资本主义市场经济发展过程中所产生现象的解释，不可否认它们在今天的国际关系中仍然在发挥作用。当然经济决定的解释不是没有挑战者。普林斯顿大学教授吉尔平(Robert Gilpin)尽管也强调经济因素对国际关系的重大影响，但同时发现国际冲突和国家的组织形式有密切的关系。[23]在人类的历史长河中，已经经历了三类主要国家形式，即各种地方化的政治形式、帝国政治形式和现代民族国家形式。一种国家形式替代另一种国家形式，是因为旧的国家形式不能适应经济发展的需要。就像帝国这一国家形式消失在国际政治舞台上，是因为：1)现代民族国家的兴起取代了帝国作为国际关系的主角地位；2)工业化推动了经济形态的转型，现代经济增长不再依赖农业经济，而是科学与技术的发展；3)世界市场体系的形成。

吉尔平虽然把国家形式考量在内，但也还是过分强调经济决定国家间的关系。在这里，经济仍然是主角，而国家形式只是经济发展的一种反映。这样的解释仍然不能回答我们的民族主义向外扩张的问题。这一问题的实质就是一国内政的组织形式和其国际行为之间的关系。很早以前，一些德国史学家曾指出，一方面，来自外部的压力对国家的内部结构具有决定性影响。另一方面国家的内部组织方式对该国的国际行为也有重大的影响，如果国家要在国际竞争中取得胜利，就必须从建立有效的国家组织做起。[24]近来也有美国学者从国家政体出发来研究其外

交行为，特别是战争行为。例如施纳德(Jack Snyder)就认为战争可以为国内各种利益集团如军方、外事官员和大资产者带来巨大的利益，因此他们把持国家机器，发动战争，增加自己的利益。[25]这种理论其实和列宁的帝国主义扩张理论有很大的类同之处。

实际上，“中国威胁论”的提倡者都可从上述的理论中找到根据。90年代初，世界银行等国际组织用实际购买力方法预测中国的经济会在21世纪初超越日本，成为世界第二强经济体。一方面强调经济增长和民族主义两者关系的人看到的是中国过去二十年间的高速经济发展对世界权力格局的潜在影响，那就是中国的经济力量的发展会打破现存国际关系秩序。随着中国经济力量的增长，其国际上的野心也必然随之增长。另一方面，强调政体对民族主义扩张性影响的人认为，中国的“非民主”的政体对国际关系的影响。西方国际关系理论的一个重要假设就是民主国家之间不会发生战争。把这种理论推广到中国，自然就是中国必然会构成对现存世界秩序的威胁了。

应当指出的是这些理论在西方学术界也是具有争议性的。这里姑且不论这些理论是否正确，只是把它们用来解释中国的民族主义已经导致了非常大的误解。这些理论是根据西方经验总结而成，反映了西方民族国家发展的轨迹。作为一个后发展中国家，中国没有、也不可能走西方民族主义的发展轨迹。上面对近代中国民族主义的演变的分析实际上也已经说明了这一点。再说，和西方民族主义比较，中国民族主义表现出更具反应性(reactive)。就是说，它不是原生的和自发的，而是对环境变化的一种反应。首先当然是对中国国际环境的反应。民族主义既是“进口”的，也是对“输出国”的一种回应；其次是对中国国内

环境变化的反应。因为民族主义是"进口"的，其对中国原有的各种制度体系必然产生巨大的影响，同时也必然引起这些制度体系的回弹。

从这个角度来看，90年代中国民族主义的崛起并不是因为国家经济的高速增长，使得中国有能力来改变现存国际关系秩序。相反，它是上述两种反应的结果。[26]先是对来自国际社会压力的回应。西方社会认为中国经济上的崛起必然会挑战现存国际秩序，所以自90年代以来各种有关"中国威胁"和"围堵中国"的理论一出笼，同时在国际关系的实践中也在不同程度上视中国为假想敌。应当指出的是，西方的这些变化是根据其本身的发展经验而对中国的经济发展作出的回应，但这种回应反过来刺激了中国民族主义的崛起。如果我们考量一下中国民众情绪在80年代和90年代的不同，就可以明显看到这种反应性民族主义。在80年代，中国民众对西方世界普遍有好感，向西方学习成了整个中国社会的呼声。可是自90年代初以来，由于西方社会对中国的打压，民众不再对西方抱有幻想，反之民族主义情绪式的批评成为了一种知识风气。向西方、特别是美国说"不"系列著作的出版和发行就是很好的证据。

同样重要的是，中国民族主义也是对中国国内问题的反应。邓小平时代以来的经济改革一方面带来了快速的经济增长，也造成了许许多多负面的效果。因为80年代的改革的主轴是分权，中央政府的能力、特别是经济方面的能力有很大的衰落。这就是90年代初以来大陆争论的所谓"国家能力危机"的主题。高速的经济增长确实对旧的民族国家体制提出了严重的挑战。如果没有有效的应对措施来应付这些挑战，一个统一的民族国家的生存就会成为问题。在这样的情况下，很多学者再次提出

了再建民族国家的呼吁，各派政治思潮也纷纷出笼。民族主义在这种环境中又成了其中一个主要流派。

中国民族主义是对国际、国内新环境的反应。西方学者却根据西方发展经验得出了几乎相反的结论，即民族主义的兴起表明中国因为其经济实力的剧增而开始要挥舞“拳头”来验证其力量了。这种“误解”盛行在西方的各个领域。政治人物经常故意误解中国民族主义是为了追求政治利益。学术界为什么也会这样呢？很多人自然由于情绪所致，在看待中国民族主义时附加了很多感情的成分。更重要的是他们利用的也是现有的西方概念来分析中国问题。社会科学研究离不开有效的概念，但概念是具有文化和历史的背景的。用在西方背景下发展起来的概念来分析中国问题，这样的误解的出现是避免不了的。

五、中国民族主义的未来

上面从学术研究的角度讨论了中国民族主义的复杂性。这里需要再次强调上面提出的几个重要问题。首先，中国民族主义并非是其经济力量的反映，经济增长并不一定导致向外扩张型的民族主义。相反，如果说中国的经济发展对民族主义有推动作用，只是因为经济发展破坏了旧的体制，从而对民族国家的旧的制度构架造成了威胁。第二，中国民族主义并非一定是民主（人民主权）的对立面。相反，两者不仅可以是互补的，民族主义甚至能够扮演一个推动民主政治进步的角色。第三，中国民族主义是对外来压力的一种反应，国内民族主义的高低程度取决于外来压力的强度。第四，就一个民族国家在国际中的地位

而言，和经济发展同等重要的是民族主义的组织化。经济增长本身并不成为一种国际力量，经济力量如果不能组织成为民族国家的力量，就不能在国际政治舞台上发挥作用。同样如果没有一整套健全的政治制度来组织经济力量，民族主义就只能停留在情绪层面。

这些初步的结论也向我们指出了中国民族主义的发展方向。在反对用西方的概念来解释中国民族主义的同时，必须看到中国的民族主义还有很长的路要走。很显然，民族主义的主题是中国的内政建设，而非对国际压力的情绪化反应。或者说，情绪化反应是不可避免的，但不能成为民族主义的主题。本文开头已经明确指出，民族主义的本质是要为民族国家提供一个制度基础。近代中国从孙中山到蒋介石到毛泽东的各种革命都是为了建立这样一种制度基础。没有这样一种制度基础，民族国家的生存就无从谈起。

也应该看到，在寻求这样一种民族国家的制度基础的同时，民族主义的诸多因素得到重新组合，其中一些被赋予优先地位，另外一些则被放于次要位置。当国家力量的地位变得至高无上时，人民主权的地位只能从属次要地位。现在，在经过了多次革命后，中国不仅获得了民族主权，而且也为民族国家创造了一种制度基础。但民族主义的任务还没有完成，民族国家的制度基础还需要进一步巩固和加强。在这一过程中，如何重组国家权力和人民主权之间的关系的问题变得重要起来。如何适应民族的形式，使得人民进入国家政治过程仍是今后中国民族主义的主题。同样，在国际政治方面，民族主义式的情绪必须转型成为国内建设的力量，转化成为一种对民族国家的认同。没有这样一种转型，除了即时反应性的民族情绪，国家不可能具有一种连

续性的以国家利益为核心的国际关系原则。

注 释:

* 本文根据的是拙著,《中国民族主义的复兴:民族国家向何处去?》(香港:三联书店,1998 年)和 *Discovering Chinese Nationalism In China: Modernization, Identity, and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。详细观点及其论证均见以上二书。

〔1〕余英时:《飞弹下的选举:民主与民族主义之间》,《中国时报》,台北,1996 年 3 月 29 日。

〔2〕对"中国威胁论"的讨论见郑永年:《中国民族主义的复兴:民族国家向何处去?》香港:三联书店,1998 年,第一章。

〔3〕姜义华,《论近代以来中国的国家意识与中外关系的意识:评余英时〈飞弹下的选举:民主与民族主义之间〉》,《复旦学报》,1997 年第 3 期,第 1—10 页。

〔4〕Samuel P. Huntington, "The West Unique, Not Universal," *Foreign Affairs*, November/December, 1996, pp. 28—46.

〔5〕For example, *Daedalus*, Reconstructing Nations and States, special issue, Summer 1993.

〔6〕Juan J. Linz & Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996).

〔7〕对这种区分的综合性讨论见 James Townsend, "Chinese Nationalism", in Jonathan Unger, (ed), *Chinese Nationalism* (Armonk, NY.: M.E. Sharpe, 1996), pp. 1—30。

〔8〕例如, Prasenjit Duara, "De – Constructing the Chinese Nation," in Jonathan Unger, (ed.), *Chinese Nationalism* (Armonk, NY.: M. E. Sharpe, 1996), pp. 31—55; Frank Dikotter, *The Discourse of Race in*

Modern China (Stanford, CA.: Stanford University Press, 1992)。

〔9〕为了分析的方便，我在这里忽略了近代民族国家诞生前的构成民族主义的种种要素，因为本文的目的并不是论述民族主义本身。

〔10〕Hans J. Morgenthau, "The Paradoxes of Nationalism," *Yale Review*, vol. xlvi, no. 4 (June 1957), pp. 481—483.

〔11〕本文并不探讨人民主权的平民化对一个国家民主政治体系的实际影响，但这并不意味着这一问题不重要。

〔12〕James Harrison, *Modern Chinese Nationalism* (Hunter College of the City of New York, Research Institute on Modern Asia, New York, 1969).

〔13〕梁启超，"新民说"，《饮冰室文集》，香港：天行出版社，1974 年。

〔14〕梁漱溟，《中国文化要义》，台北：中正书局，1975 年。

〔15〕John E. Schrecher, *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1971).

〔16〕廖光生先生对此有过较为详细的论述。见廖光生，《排外与中国政治》，三民书局，1988 年。

〔17〕Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1974).

〔18〕Michael H. Hunt, "Chinese National Identity and the Strong State: The Late Qing－Republic Crisis," in Lowell Mittmer and Samuel S. Kim (eds.), *China's Quest for National Identity* (Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1993).

〔19〕孙中山，《孙中山全集》，第八卷，北京：中华书局，1986 年，第 281 页。

〔20〕同上，第九卷，北京：中华书局，第 103—104 页。

〔21〕Joseph B. R. Whitney, *China: Area, Administration and*

Nation-Building (University of Chicago, Department of Geography Research, 1969).

〔22〕Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000* (New York: Vintage Books, 1989).

〔23〕Robert Gilpin, *War and Change in World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

〔24〕例如 Otto Hintze, "Military Organization and the Organization of the State," in *The Historical Essays of Otto Hintze* (New York: Oxford University Press, 1975), p. 183。

〔25〕Jack Snyder, *Myths of Empire: Domestic Politics and International Ambition* (Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1991).

〔26〕详细的论述见 Zheng Yongnian, *Discovering Chinese Nationalism in China*.

自由主义、新左派与现代求知方式

任剑涛

1998年第六期的《天涯》杂志，刊登了汪晖先生撰写的大作，《“科学主义”与社会理论的几个问题》。[1]《天涯》杂志每一期都有一别致的护封，在刊登汪晖先生批评自由主义的大作这一期的护封上，大字印刷了一行字——“争论浮出水面”，以标示汪晖先生大作的针对性和象征性。这是《天涯》杂志的编者们慧心领悟1998年中国思想界关注主题及其社会文化意义的表现。事实上，1998年自由主义者在被批评的情况下，起而与“新左派”的论争，应当是这一年最值得注意的思想事件。而从“新左派”的自我陈述与批评言路，和自由主义者对自由主义的理论辩护与对“新左派”反批评的双向思路出发，将之投射于变迁中国的社会时局的背景之上，进行比较分析，又确实是一件关乎当代中国思想文化与社会走向的严肃学术工作。

一、异见同源

从思想的编年史视角而言，近期中国学人对“自由主义”的批评，以态度鲜明且引人注目两者来讲，源自知名文艺评论家王

彬彬在1997年于《天涯》杂志发表的大作——《读书札记:关于自由主义》。王彬彬先生的大作,将自由主义与极权主义勾连起来。认为在极权主义者当道的政局之下,常常是自由主义者投入其怀抱,而成为极权主义者的帮凶。他并引用法兰克福学派对自由主义的批判作为学理根据,举证二战中意大利"自由主义者"向墨索里尼的"投诚",1948年胡适请求共产党与国民党谈判的举措作为事实依据,来证立他拒斥自由主义的立场。俟后,该文受到支持自由主义观点立场的中国社会科学院哲学研究所徐友渔研究员的批评,在题为《自由主义、法兰克福学派及其他》的文章中,徐友渔先生对王彬彬先生文章中关于自由主义的误解之处进行了匡正,对其引用法兰克福学派的失当之处进行了指正。但是,争论没有持续。同年,同是《天涯》,在第五期上刊登了汪晖先生的大作——《当代中国思想状况与现代性问题》。文章对中国80年代至90年代的思想状况进行宏观描述和分析,在"现代性"的问题框架下面,对各种思想主张进行了评论,而使人感觉其针对的主要论说,则是自由主义。由于汪晖先生近年来在学界的活跃论说,他的大作一经刊出,在思想文化界引起了较大反响。加上汪晖先生是以中国现代思想学术的建立之总体反思为理论清理的目标的。因此,已经富有敦促人们在自由主义思想史及其与当代中国的关联性角度,去审视汪氏论说的作用。然而,争论依然还在水面下涌动。到1998年《天涯》第五期出版,韩毓海先生的大作面世,才正式挑开自由主义与"新左派"两种对立主张的论争局面。其后,双方都在明确的批评基础上申论问题。而由汪晖刊于《天涯》1998年第六期的大作,正式宣告"争论浮出水面"。

严格说来,"新左派"与自由主义者的论争,尚处于一个思想

论争的初始状态。从对双方立场的概观上而言，就连以什么样的概念去归拢对方论说，彼此都还存在严重分歧。但是，双方对彼此观点的明显不同，是有准确了解的。“新左派”与自由主义者对关乎现代政治哲学的诸多学理问题，以及关乎社会主义与资本主义实践史的解读，几乎没有共同语言。二者的异见(disagreement)远甚于一致(agreement)。在双方都还在力图展现自己的学理底蕴之际，对之加以较为客观的描述分析，将有益于讨论的深化。

先撇开“新左派”与自由主义的具体陈述不说，仅就二者的异见之处，概略指陈，是非常必要的。这种异见，涉及到理论理性和实践理性两个层面。就前者而言，也就是从“新左派”在现代社会科学的理论构成上，批评自由主义理论的角度来讲，“新左派”的批评，可以归纳为三个方面：其一，自由主义的理论预设不当。一者，它对理性的信仰，对现代性的推崇，表现出科学主义的特征；二者，它将个人原子化，忽视了社会构成的群性特征。其二，自由主义的基本吁求悖谬。一者，它强调权利而无法均衡分配权利，走向认同权力的反面；二者，它强调规制而抵制革命，消解了民主，意图保护自由却压制了自由(自由意志)。其三，自由主义的理论陈述容有矛盾。一者，各个自由主义思想家的个体化理论陈述不确当，如哈耶克；二者，自由主义思想家或广义而言的自由主义者之间，理论主张上容有大量的不一致之处。当有人试图对自由主义理论进行概括提炼时，又走向了“本质化”的自由主义理论误区。对于“新左派”的批评，为自由主义辩护的学人认为，这三个方面的批评均难成立。就第一方面而言，自由主义对理性主义的绝对形态，愈近当代，愈加批评，并进行了迄止当代最有价值的重构。而其对个人权利加以伸张，也是

以反对个人原子化为前提的。在此，它的个人主义原则，不是原子主义的，而与之对立的“新左派”主张的准集体主义，也未见得是整体主义的。以第二方面来讲，自由主义从来主张限制权力，伸张权利，对权利的普适性要求从来就是对上的、对组织的、对社会的，因此，它与权力必然处于疏离状态，并且务必以对权力的有效限制为申论前提。故而，自由民主作为自由主义的当然制度要求，既肯定自由受到绝对压制时革命的正当性，又肯定社会稳定运行时“规则即自由”的基本行为准则。从第三方面讨论，自由主义者以思想自由、言论自由为原则，因此，它从来不对自己的理论阐释进行锁定，它具有因阐释者而异发生论说重点转移的理论特性，而总体上他们又在支撑一个大致相同的理论原则。中间，就某个自由主义思想家而言，具体论述确有失当，但这些失当不是“新左派”所指责的那些失当。

就后者而论，即“新左派”在实践理性层面上对自由主义的批评，同样可以归纳为三个方面。其一，就“现代”社会而言，“新左派”指责自由主义导致了私人领域的扩张，公共领域的萎缩。因此，它成为压制人民民主、妨碍社会参与、维护权钱勾结的一种现代性意识形态；其二，就自由主义在实践中堕化为极权主义的帮凶而言，只有通过对其的拒斥，对真正社会主义的提倡，才能走出现代性危机或国家合法性危机；其三，就转轨的社会主义国家而言，俄罗斯的实践表明，为私有制张目的“自由主义”，此路不通；而中国的改革开放尝试证实，二十年来为自由主义争得了“主流地位”的改革本身的问题，已到了清算自由主义的关键时刻。对于“新左派”的批评，自由主义的辩护者同样予以反驳，指出只有自由主义者要求的自由民主制度，才能构成为一个保护人民权利的“最不坏的”制度安排，而冀望以社会主义的原教

旨主义追溯，也无法解决国家的合法性危机问题，至于转轨的俄、中两国的问题，其一，俄国私有制改革的受挫尚不足成为自由主义失败的证明；其二，中国改革的曲折亦不构成证实或证伪自由主义的事实根据，因为自由主义在当代中国的言述，从来就未曾取得如“新左派”所指陈的那种“主流”地位。

从上述对自由主义与“新左派”异见的概述上可见，双方的陈述都有待厘清。这需要从其各自的运思逻辑上加以批评。而在这种批评之前，倒是有必要先行分析一下，为什么在1998年前后，“新左派”与自由主义相携登上当代中国思想舞台？它们的理论分歧，是否具有什么一致之处？换言之，他们的论说是否具有某种同源性？

将“新左派”与自由主义的论说放到它们据以言述的社会文化背景上分析，我们是可以看出这一同源性来的。其一，为什么在1998年，二者相携出场，而不是保守主义或其他观念主张主导社会—文化论说？这一提问，便将1998年中国社会的状况之作为“新左派”和自由主义提出各自社会论说并引起广泛注目的背景条件，烘托而出。以1998年为中轴，各向上下游移三、二年时间，可以知晓的是，这一段成为中国迈向现代的关键时刻(critical moment)。这种关键性，可以从几个方面体认，一方面，历经二十年的改革开放，中国社会已经发生了深层次的变迁。五千年的小农经济与集权政治的传统被彻底动摇了，迈向了市场经济与民主政治的现代道路，近五十年的社会主义新传统也在同一进程中失去了合法性，“中国特色”的实用选择替代了意识形态的顽强实践。另一方面，改革开放必然地要求向纵深推进，从一般性的社会浮面改良，到经济领域的广泛变革，再到政治领域的体制革命，成为一条显见的运行轨迹。但是，政治

改革的困难程度，既超过国策决定者的预想，更触动全社会各阶层人士的敏感神经，以致于处在一种胶着不明的状态。再一方面，由于改革开放的策略化进路，一方面，它从社会反弹较弱处下手改革，取得了令人瞩目的成就，另一方面也就使得社会反弹较大而又必须改革的问题显得愈来愈难以处理，当这些问题最后聚焦于最敏感的政治改革问题上面时，则改革开放也就走到一个决定性关头：改革积累起的发展优势与改革堆积成的革命因素内在嵌合在一起。处理得当，发展会稳定地延续下去；处理不得当，爆发社会性革命的可能性就会变而为现实性。在此，关乎改革而来的财富积累凸显出的利益分配问题，成为牵一发而动全身的中心问题：对普罗大众而言，他们能否保有足以满足生活起码需要的财产份额，进而能够获得社会公正的平等待遇，就成为了热点话题；对权势集团，尤其是劈成两半而言——掌握了政治资源的执政者，是否能承担得起风险，将改革推进到政治领域，对产权问题、对国企问题、对权力分享问题、对意识形态问题等等棘手大事，妥当处置。以反对掌握了一定经济资源的"发财致富"者，是否能面对全面社会变革，承担得起规范政治的检验，而走到脱离权力，按经济运行规则办事的道路之上，就成为改革之掣肘。于是，改革开放迄今，凸现了权力与权利，个人与公共，国家与社会，自由与民主，计划与市场等等亟需人们阐释和处理的麻烦问题。这既构成了所有面对当代中国社会进行政治论说的人士的大背景，更构成了主导社会政治论说者所不能不正面处理的大问题。在此，人们所要面对的，已经不是正视改革所导致的社会文化转型，因此必须处置的"传统与现代"的紧张关系问题。因而，在这一向度上展开的文化激进主义与文化保守主义的论说，就势必退居幕后，让位于更关乎当下社会紧迫问题的

政治言说了。1998年中国的社会政治处境,催促人们对讨论当代中国改革走向的"新左派"与自由主义两类论说加以关注。

其二,截止1998年,"新左派"与自由主义者各自积聚了足够的理论资源,足以各自提出其诊治当代中国改革滞胀病的方剂。而且,由于双方在各自的社会政治主张上鲜明对立,因此,当其提出解决当代中国社会政治问题的战略(思想原则)与策略(政策思路)时,就不可避免地要发生冲突。因为解决社会问题的举措,不可能是并举两个截然矛盾的大致思路,它不像在思想自由的保障之下,各种论说能安然相处。首先,从"新左派"与自由主义的思想资源积累上来看,到1998年止,双方已大致积蓄起自证其说的观念条件。沿循改革开放的运行轨迹,追溯近20年思想变迁的历程,可以看到,社会相对稳定的发展过程,为各种思想主张提供了一个内部清理的良好机会,使得持各种立场的人士能够对其主张加以相对仔细的揣摩和推敲。由此可以说,不论是"新左派"还是自由主义,都是20年社会政治论说累积的结果。从"新左派"一方来看,它不自90年代始。80年代随西学的再次广泛传播,西方马克思主义的理论便流布学界,学人们第一次较为系统地接触到了既不同于经典马克思主义,又不同于掌握政权资源的马克思主义意识形态的"马克思主义"理论。80年代中期,当代西方持"马克思主义"立场的左翼学者詹明信访问国内著名大学,发表演讲,其后结集出版为《后现代主义与文化问题》,发生较大影响。但总的说来,西方新左派的理论还限于学术圈范围之内。到90年代,由于当今社会遭遇了苏东变故,社会主义的实践史发生重大曲折,引发了国际社会左"右"两翼知识分子的大论战。自由主义的言说一下被推到了论说的中心位置。于是,被掐断了近五十年学脉的自由主义理论

也一时成为中国知识分子关注的对象。90年代几年中，发生了对自由主义思想传播具有推波助澜作用的几件大事：一是顾准这样的共产党人历经深层反思后，向自由主义者的蜕变，二是北京大学百年校庆引起的对北大自由主义传统的反思与眷顾，三是相对宽松环境条件下出版界与传媒对自由主义著作的出版和自由主义社会政治理念的传播。这使中国人对自由主义理念的理解变得更加准确可靠了。“新左派”与自由主义，均凭借社会持续发展提供的思想资源，得以各自确认自己的理论边界、基本准则和学术立场。其次，当“新左派”与自由主义同时提供解释当代中国改革开放困局的互斥性答案之后，二者在早先的各自蕴蓄理论资源并相安无事的情形下的共存，必然走向一个互判“是”、“非”的论战境地。理论的论辩与现实的需求相对接，会增加论辩参与双方的紧张性。但同时，这一论辩动员的理论资源，就不仅是二十年中各自的内在积累，而且与西方的相类论说直接勾连，与国际社会的格局和时局直接搭挂起来。因此，又显出同源异趋的理论个性。

二、审视“新左派”

在“新左派”与自由主义两类言说得以发生关联、产生冲突、进行论辩的“发生学”视角，切入对两者论辩的分析，我们得首先面对“新左派”的言说。因为是“新左派”对自由主义的直率批评引发起两者的论辩的。而且，“新左派”主要以批评来伸张自己的主张，而不是以正面的自我言述为学术取向。就此而言，把批评者放在被批评者的前面进行分析，是比较确当的。

"新左派"的言述，是以其主张的学者们在论说上的相似性，而予以的一个归纳性称呼。这一归纳的理由，简而言之有三：一是他们以"右派"称呼自由主义者，从而将自己置于一个"左派"的位置上，二是他们主张激进的社会民主变革，符合以激进为社会左翼象征的习惯性分类，三是他们主张恢复社会主义的荣光，以通常将社会主义目为左翼论说的划分而言，也使其言述合理地归之"左派"。但是，以他们力图摆脱列宁主义—斯大林主义式的经典实践理念的社会主义而言，也以他们主要从事的是对现代人文学术的批评工作而言，以及以他们所取的对抗主流自视边缘的学术姿态而言，他们的左倾取向与老左派或掌握政权资源的左派，有着较大差异。因为归类其左，得加一"新"字。

"新左派"的基本主张，已如前一部分所述。其出台的背景，亦如上述。在此，对"新左派"的审视，主要聚焦在这一论说的多重关联性上面。这些关联性，构成为"新左派"论说得以申言并发生社会影响的前提条件。而这一分析，可以划分为两个维度，一个就是他们据以获得认同的理论与现实依据与他们言说自身的关联性，即他们的言说对现实问题的理论指陈，在相当程度具有真实性和可信度。另一个维度则是，他们的言说之成立与否，与他们对现实问题指陈的确当性和理论分析的健全性相关联，与这一维度，"新左派"的言说有待推敲的地方，就比前一方面表现得凸出。

就前一维度而言，可以说构成"新左派"之得以成立，其申述之获得认同的正面根据。"新左派"以对现实问题的痛切指陈为支持论说的主要支点，以对"全面的社会民主"的呼唤为理论言说的中心理念。这种取向，得以使"新左派"的言述，具有四个值得肯定的方面，其一，"新左派"表现出了知识分子特有的忧患意

识。面对当下中国,因近20年的社会变迁与文化转型,产生了丛生的问题需要人们去正视,去解决。相对于那些整天只安枕无忧地歌颂改革开放的人士而言,敢不敢于正视当下中国存在的严重的社会问题,已经成为检验知识良心的指标。“新左派”所取的批判现实立场,尤其是对极其严重的社会不公(social injustice)问题所表达的深切忧虑,使人深有同感而极愿首肯。同时,面对国际社会,由于苏东变局,使得某一种固定模式的社会运行程序变得具有全球支配性,并且由超级大国美国运用其作为国际政策的工具之后,所表现出来的国际强权乃至霸权行径,使人愤慨。人们若果对之不加正视,没有一种为国际社会的和平与安全,发展与共荣担忧的意识,那就无能承担一个知识分子的责任。“新左派”以对国际资本和强权国家的批判,表现了一个关注国际社会状况的知识人的立场,体现出对国际局势的深深忧虑之情,值得正面肯定。其二,“新左派”表现了因其批判取向而具有的问题把握能力。面对由各种具体问题兼得而成的当下中国与国际时局,人们仅仅是不无担忧地唠唠叨叨,意义是十分有限的。因为,能不能把那些“牵一发而动全身”的关键问题指认出来,是人们得以厘清问题源流,把握大局,有效诊治的前提。“新左派”在各种具体问题中,没有被问题的复杂性所震慑,而凭借其对问题与“时代”的直接关联,指出了中国的“社会不公”与国际社会中存在的“不公”这样的问题症结所在。使人们得以对当代中国与国际社会的核心问题加以把握,不致于堕入五里雾中,抓不住问题实质。其三,“新左派”表现出了切入大问题的理论敏感。就“新左派”自己所立定的理论目标而言,他们是以对社会主义的眷顾立论的,而且,也是以对资本主义的抗拒申言的。因此,他们对自己言述的理论依托有一个明确的意

识才行：一方面，他们对资本主义的批判，如果再走“老左派”那种权力批判(即如何夺取国家政权)的道路，便无法获得理论论说的“新颖性”，更无法获得社会的认同。另一方面，他们对“右翼”意识形态的批判，如果仍取直接对抗立说的进路(即宣告一个无产阶级的意识形态)，便也无法获得“解构”“宏大叙事”的理论效果，亦无法赢得理论言述的时代合宜性。“新左派”对这两个方面都有明确的意识。因而，他们将自己的言述搭挂在西方马克思主义理论名家的论道上面，以反对“文化霸权”，“权力支配”，“资本支配”为主要理论支撑，从而寻求到了适于表达他们理论意欲的支持观念。而同时，“后学”的各种理论尝试，以及“后学”对“现代”西方社会成功运行的诸种资本预设，诸如理性主义、人本主义等等的批判和解构，对于“新左派”的“现代”西方文化与社会批判，提供了最直接的观念资源。“新左派”敏锐地抓住“后学”的论证，来充实他们对“现代文化”(现代性)拒斥的论说。这种理论选择，起码避免了“老左派”那种只是为了争夺国家权力的权宜论说弊病，变得更有理论意味。其四，“新左派”表现出了可贵的理论超越祈求。在理论探索中，对于主流话语的距离感，常常是言说者得以有创新性成就的前提条件，机械复述主流话语，意义极为有限。“新左派”将自己的言说与西方非主流理论话语关联起来，表现出了在主流话语之外寻求理论创新途径的意欲，这是值得人们赞赏的举措。而且，在他们对西方非主流话语的把握过程中，表现出一种极其努力地追踪非主流言说的最新动向的态势，使他们在某种程度上来说，站到了社会理论论说的前沿。而将四个方面作一个概观，“新左派”以其吁求的“理论创新”表现出理论理性上试图寻求突破的愿望，以其呼唤的“制度创新”表现出实践理性上努力开辟一条崭新社会道

路的创思。

就“新左派”言述的正面意义上说，他们有值得肯定和认同的地方，这是不应忽视的。再就“新左派”以拒斥自由主义理论为核心的上达哲学下及实证分析的理论批判，以拒斥“资本主义”为核心的呼唤社会主义的“全面民主”的实践要求来分析，则“新左派”的两个维度的论述，需要以极其慎重的态度对待之。首先，我们必须确认，作为“现代”社会的主流意识形态的自由主义政治哲学，其哲学预设与实践尝试，确实存在大量的问题。自由主义理论的言述，不从个体言述的差异性上着眼，从其趋同的理性底蕴上讨论，哲学上的理性主义预设，社会理论上的契约主义假定，实践推行上的权利论说与制衡制度构想，现实实施上的理想祈求与兑现实际的差距，都使得自由主义必须面对严肃批判。其次，我们必须相信，“新左派”从上述方面对自由主义的批判乃至拒斥，具有相当程度的正当性。这种正当性的确认是基于，其一，自由主义理论内部确实存在这些问题；其二，这些问题是来自自由主义内部的自我批判，与来自自由主义外部的其他观念主张者的批判，既对于自由主义的自我理论改进，也对于人类关乎社会的理论解读整体水平的提高，具有双重的推动作用。在这样的前提条件下，我们去分析确证“新左派”对自由主义的批评，才具有合理性的保障。也只有在这样的前提条件下，我们指出“新左派”具体对自由主义理论进行批判时表现出的失当或过当，才有积极意义。

概括地讲，“新左派”对自由主义的主张所进行的批判，其一，在理论理性的层面上，是完美主义的批评；其二，在实践主义的层面上，是悬空之论式的批评；其三，在批评者的主观动机上讲，则是情感主义的诉求结果。

从第一方面分析,“新左派”对自由主义理论的批评,在问题指认上,它具有正当性,而在这种指认基础上的批判,则流于完美主义,以致给予了人类理智尚无法完成的沉重任务。首先,我们简略地描述一下“新左派”对自由主义理论上一些基本预设的批评。这一批评大致围绕着以下主题:其一是理性主义的二元劈分观,其二是个人主义的社会构成论,其三是契约主义的制度构设观,其四是权利至上的制度操作论。“新左派”从第一方面指责自由主义陷入了绝对理性主义的泥潭。发展出相信主体对客体的了解,把握乃至利用,可以无限地推动进步的现代性理念或科学主义理念。从第二方面,“新左派”指责自由主义以原子化的个人作为社会的构成基础,以致于造成社群、集体、国家的失落,带来权势化个体对人民大众的支配结果,造成社会利益得不到有效维护的可怕后果。从第三方面,“新左派”批评自由主义的契约观造成的结果是人民民主的失落,权势集团强势支配社会的定势由此形成。在第四方面,“新左派”批判自由主义的权利观造成了权利的不均衡配给,阻碍了人民群众有效参与社会政治生活和管理公共事务的渠道的畅通性,并且以两步推论,对自由主义的主张进行拒斥:一是自由主义将权利收束为财产私人占有的权利,二是在法律上和制度上保障占有较大份额的财产的私有制获利者与权力的勾结,从而将人民完全排拒于社会权利分配大门之外。“新左派”的分析当否,依赖于其次,即我们对其分析的确当性的判断。一方面,我们得承认在上述四个方面,自由主义同任何现代社会政治哲学的理论预设一样,都还没有找到一个完全避免矛盾和纰漏的理论基石。另一方面,我们得指出,自由主义者本身是完全意识到了这些问题的,从哈耶克对“绝对理性主义”的批判与对“进化理性主义”的建构上可得

证明，从他对个人主义非原子主义的强调上也可得检验。也从罗尔斯对社会契约论的改进与修正上可得解释，从他对权利哲学的重新限定与公共理性的重视上可得理解。这样，我们就可以说，“新左派”的批评并不具有独创性，并不是他们才看到了自由主义的理论问题，自由主义者本身就正是在正视这些问题中改进其理论论说的。“新左派”申论自己立场的理论基础并不全是自己的，它依附于自由主义的自我批判基础上。进而，我们需要指出，自由主义政治哲学截止目前为止，都还是建立在“必要的”理论假设基础上的。这些假设，当然需要自由主义理论家在逻辑上仔细推敲以促其完善，但另一方面，只要承认当代人类社会已经完全不可能进行“零和游戏”的话，那么，预设理论前提进行社会论说，就是人类认知难以逾越的天堑。只是去攻击这类预设的必要性，就会堕入一个抽掉社会论说可靠性乃至可行性基石的理论陷阱之中。如此批评的话，就只能是一个完美主义的指责者，可以解构一切，却无法从事任何建设。“新左派”有此嫌疑不说，他们所依托的“后学”亦在此尽显纰漏。

从后两方面来看，二者是紧密联系在一起的。“新左派”以祈求“全面的民主”来批判或替换自由主义理论，但是，他们既未在自己的理论阐述中对民主的起源前提、保障条件、制度构设、事实判断加以清晰的规定；同时，又未能在自己尚不能自证的情况下，完全拒绝自由主义政治哲学为保障公民权利所进行的艰苦理论构思和经验性的试错成就或制度成果。这样，一方面他们前拒自由主义，后成悬空之论；另一方面理论上拒斥自由主义，实践上又赞赏事实上正是自由主义者所承诺的制度安排。从前者言，因为自由主义的制度要求是最起码的或最低限度的，它要求的宪政与自由民主制度要保障的是最起码的人权和人的

尊严。在没有其他观念体系提供替代构思的条件下，抛开自由主义，就抛开了基本制度的落实可能。此时像“新左派”那样谈论“全面的民主”，就成了挂空基层问题，侈谈高层问题；即挂空了经济政治的制度保障而只要民主的结果。从后者讲，当“新左派”在现代制度上面作出自己的决断时，他们拒斥了自由民主制度，而当他们以“制度创新”的成就，赞美性地谈论村民自治和乡镇企业时，却忘了这些东西恰恰是在自由主义理念范畴内的：在一定程度上，村民自治可谓还政治权利于民，而乡镇企业则可谓还经济权利于民。在此，理论观念上的拒斥与制度举措上的认同，有着明显的矛盾之处。正是由于这些疏漏，使得“新左派”对社会问题的批判反思，多半限于情感领域，即当他们表达自己不满现实的愤怒情感时，他们的批评尚有可取之处；当他们试图在情感之外寻求对问题的智性解释时，却难以将理智的力量作为统帅情感跳跃的力量，议论就显得没有理论力度了。

三、品味自由主义

“新左派”对自由主义批评存在失当和不确之处，并不意味着自由主义的言述本身就因此而宣告成立。接受来自相异观念体系的批判与一个观念体系的自我论证，是两个问题。就自由主义的理论言述上讲，具有着言述者不能不正视，但是却又难于恰当处理的几重问题：一重是作为现代性直接的社会理论产儿，自由主义如何可能对自己的基本理论预设，进行有效反思，并在反思中重建自己的理论基础。另一重问题是，自由主义作为系统的社会理论言述，主要针对的问题，是个人权利及其有效保障

的问题，因而，它对权力实际运作、理论抽象论证不是积极关注；对一般道德哲学问题，尤其是个人美德问题，不太纳入视野之中；对合理现实的制度安排之外与之上的理想社会"境界"，也未曾加以生动叙说。因此，它如何能够应对来自这三个方向上的要求或批评，以求确证自己的学理论证，涉及到它能否保持其理论力度的问题。再一重问题是，自由主义是从普世主义的角度来谈论自由原则的，因此，它对不同文化背景、价值信念、民族传统的接受者来说，是否具有本质上的差异性，尚未能在普世主义与特殊主义的双维度加以很恰当的处理。最后一重问题是，自由主义作为近现代主流政治哲学，已经从思想史的角度讲，容纳进互有差异的各个论说个体的自由主义观念或理论。作为一个以"自由主义"命名的理论体系，它要能在基本原则上保持其一致性，从而体现出言说上趋同的类型特征；同时，它又要面对批评者指责的各个言说者之间的矛盾之处，避免使之成为自我解构的负面因素，促其成为思想尚富活力的观念动因。在"活性"言说与类型概观之间，自由主义思想家需要建立起一个在自己的理论主张范围内容纳与排拒某种说辞的界限。而就自由主义的实践推展来说，也有难题需要自由主义者面对：一是自由主义的权利要求落实到制度操作的层面上时，它如何能够积极地保障制度的运作有利于个人权利的实现，消极地防御制度的运作对于自由的侵害，且避免走向反自由的强权制度；二是自由主义在其原发内生的土壤里生长出来而足以潜移默化地推展下去，而如何能保证其以同样的有效性透入到后发外生的"现代"泥土里？这六个方面，关涉到自由主义理论的自我确证的信度与效度问题。

与此同时，当中国情景中那些愿意接受自由主义理论原则

的学人，在中国传播自由主义理念和推展自由主义的制度精神时，也面临相当多的问题，其一，如何能够在西方众多的自由主义个体化言说中，择善而从，把握自由主义的真精神，是理论上需要花大工夫解决的问题。其二，如何能够在与中国传统文化的对接中，阐释一个切合中国文化土壤生长条件的自由主义理念，而不是从对立和冲突中加剧自由主义与中国文化的紧张关系，以致于抽空自由主义的本土生长资源，是理论接引上要做的主要工作。其三，如何能够在自由主义原则的实践上，满足“坐而论道，起而可行”的理论可信与实际可行的双重要求，从而解释清楚当代中国是否真实地需要自由主义的理论导引的问题。

在中国言说自由主义所面对的困难，又不独是后三个方面，由于自由主义理论进入中国文化语境，是文化传通的结果。因此，中国的自由主义言说者不得不承接双重的负担：他们不得不先化解西方文化语境中，自由主义思想家所遭遇的理论难题，至少不得不先面对和正视西方自由主义思想家尚未解决的问题，在一个问题丛生的前提条件下，去应接中国文化语境中言说自由主义的“新”问题。在这里，中国与西方、传统与现代、理论与实践、理想与现实诸般问题犬牙交错地并存。这无疑增加了自由主义言说者的紧张感。

中西的自由主义言说者，应当说对于自己理论处境中的问题，都有自觉的意识。考虑到西方文化语境中自由主义言述的成熟性，也考虑到他们解决问题的理论思滤的原创性或生产性，同时对应到中国文化语境中自由主义言述的草创性，以及解决问题的理论思滤的移借性或消费性，我们可以合情合理地将解决前六个难题的期望寄托于西方的自由主义思想家身上。事实上，现当代西方自由主义思想家对自由主义的改进论述，

也确实透显出清释难题的大方向或大思路。就理论层面而言，自由主义思想家对于自己理论的哲学预设，从来就抱有高度的理论警觉。尤其是在反省18世纪哲学预设之风很甚的20世纪，自由主义思想家并未将自己的哲学预设锁定。自由主义思想家对18世纪理性主义的一些基本假定：诸如绝对理性主义的主客二分论，从绝对理性主义延伸而出的普遍进步主义理念，20世纪的自由主义思想家，进行了有力的批判。从认识论的哲学视角，哈耶克提出的"进化理性主义"使自由主义政治哲学走出了"绝对理性主义"的迷梦，他既坚定地批判了绝对理性主义"致命的自负"，同时又以其对"自生自发秩序"的阐释，为自由主义政治哲学从日常生活秩序中寻求深厚支持开启了认知论的大门。并堵住了驳难自由主义政治哲学者试图以人为的价值设定为自由主义提供支撑条件的非难通路。同时，在社会契约论这一完全的理论预设上，以往自由主义者将之作为一个当然自明的公设来对待，对其中的理论关结未予认真打通，以致人们经验性地质问一句"什么时候有过这种社会契约"，就可以将这一预设的可靠性颠覆掉。而20世纪自由主义理论的代表性人物之一罗尔斯，以其引进的"原初状况"和"无知之幕"两个理念，在理论逻辑上对卢梭以来的社会契约论进行了最有力度的改进。而且，这也改善了以往自由主义仅从经验层面论说问题，而欠缺理论演绎能力的思想状态。当然，现代自由主义政治哲学仍然把自己的理论关注点聚焦在公共生活中个人权利及其保障条件下，它仍然对个人美德问题，以及理想国家境界问题，保持论说距离。自然，正是因为如此，来自这两个方向上对自由主义的批评，也促使自由主义保持其开放论说，存有一个改进论说的外部动力机制。而对于自

由主义政治哲学的当代阐释者来讲，如何面对其理论的普适性与文化背景差异对这一普适性的抗拒问题，是一个正面难题，不能回避。当罗尔斯在写作《正义论》期间，他的思绪仍然还在普世主义是自由主义政治哲学当然前提的情况下展开论述。直到来自特殊主义文化价值论的批评，并自省到自由主义政治哲学主要是西方文化语境的产物时，罗尔斯撰写的第二部重要著作《政治自由主义》，才标示出“交叠共识”的理念，对自由主义基本理念在不同的文化传统、宗教背景、哲学源流、道德诫条背景下如何可能的问题，进行解释。从而，将自由主义政治哲学的解释，从聚焦于稳定的，在道德信念上相对一致的，对何谓良好（善）的生活有着一致性的“优良秩序社会”，转移到理智形成的交叠共识基础上、且作为正义的政治理念的“优良秩序社会”上面。当然，罗尔斯的这一修正仍然有来自“承认的政治”的主张者的挑战。而且，他这样会否牺牲自由主义的普世价值和硬度标准，也有待深入。罗尔斯本人，也正在其撰写的第三部著作中，尝试解答这一问题。但起码这表明，自由主义并未将自己的理论视为完美的东西而将之锁定，并且在面对自己的解释难题中寻求理论的更趋健全。就最后一点，即自由主义的个体言说具有的“活性”特征，与自由主义作为类型的自由主义政治哲学趋同性言说及其具有的“刚性”特征，二者如何能够调适，不致于因前者的差异性而导致类型论说的瓦解，也不致于因后者的一致性引起个体化言说的独创性与新颖性的消失；同时，也不因为个体化言说溢出自由主义理论规则之外而无人矫正，亦不由于来自类型相似性而掐掉富有创意的个体言说空间，确实成为面对自由主义思想史解释“何谓自由主义”这个看似简单，实甚复杂的问题时的一道难

题。但是，透过自由主义思想史的审查，我们可以看出，自由主义思想家在自觉或不自觉遵循一种自我省察或相互批评的思想原则。从而，对过当的自由主义论说加以检点，共同维系着自由主义所起码必须维系的理论原则的“底线”。一方面，各个自由主义思想家是应接各个时代的社会问题以及社会需求立论的，从而各自对自由主义理论作出了别具时代性与理论个性的贡献。从洛克，亚当·斯密一代原创性的自由主义立论，到密尔、边沁一代与社会主义思潮互动，而推出“最大多数人的最大幸福”的功利主义自由主义，再到哈耶克、罗尔斯对应实践的社会主义运动以及福利国家实践，强调免于奴役的自由论说和分配正义的自由主张，自由主义思想史体现出“活性”特征，而不具有任何本质主义征兆。另一方面，自由主义思想家对某些自由主义者过当的自由言述，又率尔匡正，以保证自由主义论说合理地将自己限定在一个适当的范围内。比如晚年哈耶克以一个市场秩序的赞同者，论说为保护真正的市场秩序，应取消像美国联储会那样的机构发放统一货币的举措时，弗里德曼就以一个赞同市场秩序的自由主义者出面发言，指出哈耶克反对政府对市场进行干预的主张，已推进到一个极端而必须指正。自由主义理论的自我更新与自我批判，正是自由主义们能切合当代社会需要的内源动力。

就自由主义所面临的实践难题来讲，自由主义思想家历来强调它在理论上对自由即免于强制的根本原则的把握。因此，尽管在制度要求上，自由主义与宪政主义、民主主义有着内在的关联，但是，它们不在同一题旨下面。从实践理性上分析，自由主义是在现代走向已经显豁的情况下，作出权利要求和设计限制权力制度架构的，同时，又是在社会完成现代转换，表现出相

当的稳定性、持续性和信念的相对一致性的情况下，申论自由主义政一经主张向社会渗透的必要性、推展的正当性的。因此，自由主义理论家较易趋向一种消极看护的立场，认可消极自由之重于积极自由的观点。为此，他们对具体政治操作上运思的宪政主义和民主主义，抱持理论警觉。并强调不论是宪制民主，还是其他形式的政体，都应当以不侵犯公民的诸自由为起码的设准，并进而站在现代巨型国家、复杂社会的角度，强调对直接民主保持距离的重要性。这些都是在与自由发生亲合或疏离的制度理念与制度安排出现之后，自由主义者所作的防守性吁请。尽管因此而弱化了力度，但却保障了现代制度效用的可靠性，即对公民自由的保护有效性。对于后发外生的现代国家来讲，自由主义的生长条件与作用机制，完全没有为西方自由主义思想家所成功把握，那是一个在这些国度中接引自由主义思想的学人所必须做的理论工作。落实到中国，这个问题其实就是两个相关层面扣合而成的一个重要问题：一个层面是自由与传统的关系，另一层面是自由主义与当下社会理论需求问题，扣合起来就是“当代中国是否真正需要自由主义政治哲学”的问题。这使自由主义在中国的实践问题一下透入到理论与实践交叠的复杂论说层次。宽泛地说来，中国自由主义者其实不必首先化解西方个体化的自由主义思想家个我论说之间，以及思想家之间言述的矛盾问题。而可以直探自由主义政治哲学之更可取的“类型”言说，抽取出自由主义政治哲学的类型化言说，作为与中国传统和当代共同对接的思想资源，从而，既处理好自由与传统的关系，又处理好自由与当下的关系，为自由主义的实践推展辟出最开阔的空间。

因此，自由主义在中国的言说，完全有正当的理由从所有自

由主义都同意的一个基本立场来切入问题:这一基本立场是排除了自由主义的具体主张的差异性而凸显出来的,即柏林在《两种自由概念》中指出的,“无论是‘积极的’或‘消极的’自由概念,其本质都是对某些东西或某些外人的拒斥,例如拒斥非法侵入我的领域之人,或是拒斥声称对我拥有权威的人;或是拒斥萦绕于怀的欲望、恐惧、心理症、非理性力量等。总之,是拒斥各种各样的侵扰者和专制者。”而且,考虑到当代中国自由的制度保障的严重匮缺,自由主义的自由吁求,更以“人权”作为其底线,成为中国言说自由主义的学人守持自由主义类型论说的底线,“一个社会,除非至少遵循由下列两个互相关联的原则,否则,绝对无法获得自由,这两个原则是:第一,惟有‘权利’才能成为绝对的东西,除了权利以外,任何权力都不能被视为绝对;惟有如此,所有的人才能具有绝对的权利,去拒绝从事非人的行为,而不论他们是被什么权利所统治。第二,人类在某些界限以内,是不容侵犯的。这些界限不是人为规定的,这些界限之形成,是因为它们所包含的规则,长久以来,就广为众人所接受,而人们也认为:要做一个‘正常人’,就必须遵守这些规则;同时,人们认为如果违犯这些规则,就是不人道、或不正常的行为;对于这些规则而言,如果我们认为它们可以由某个法庭或统治团体,用某种正式的程序予以废止,是荒谬的想法。”这样言说自由主义,就既可以将古典传统中的政治抗议优良学人之风承继下来,解除与传统的紧张关系,又可以将西方与中国的“国情”差异弱化,而凸出其共同面对的起码社会人权规约问题,而免除与正统意识形态的正面对抗。这是一种基于各方都不能拒斥的、源自实践要求的现实化祈求。自由主义三百年的理论探求,最集中体现其精神特质于斯。

四、同源异趋与致知之途

“新左派”与自由主义同源于当今中国需要什么样的社会理论这一现实机缘而立论，又同源于二十年改革开放所积累的西学资源以用之于解释社会问题这一学术机缘而申言。但是，以二者直接互斥的论说来讲，其源头虽一，论道迥异，显然成为两个同源异趋的对立论说。

再简明言之，“新左派”与自由主义的言说之同源，是源于二者均面对改革开放处于一个选择什么样的社会理论，作为关键时刻对于社会问题的急切需要。而在论说的衍伸趋向上相异，表现为“新左派”在实践上指认自由权利不如全面民主来得紧要，而伸张民主比之于吁请自由民主制度显得更为紧迫。从而，在理论上拒斥自由主义对现代社会的构设，更从广阔的思想史背景上去解构一切“现代”预设。但自由主义者不以为然。他们确信改革开放推行至今，倘若不首先以确当的方式肯定公民的自由权利，不以制度化的方式规范政治生活和经济生活，不惟社会的失序状态会更为严重，所谓“全面的民主”更不可期。因此，在社会理论上，就只有自由主义政治哲学正切合当今中国的理论亟需，解构现代不如建设现代来得正当。二者在理论上互斥，但各自的得失表明，自由主义政治哲学所表达的理论原则更基本、更可行。将之进一步放到中国当下实际中来沿其理论逻辑向实践方向延伸，预演其实践后果，更可以看出二者迥异的可能社会后果。

首先，按照“新左派”的大思路，在理论上，一切现代的理性

成就均属于抵制和解构之列,“理论创新”因此而缺乏任何基础;同时,在实践上,一切现代的制度设计以及运行程式,也都属于制约“全面民主”的机制,而必诉诸“制度创新”来超越,但“制度创新”在此也没有任何制度积累可以为其奠基。于是,“新左派”的思路衍变下去,第一步,使自己陷在一个不尊重既有制度成就(理论上和实践上并举的)而意图凭空制造一个“全面民主”的制度来,这种“零和游戏”基点上的“创新”完全陷入海市蜃楼的论证困局之中。因此,第二步,当他们努力想在现实中寻求已有创新典范的时候,便以引进自由主义的制度承诺来替代人们对其完全创新的思路与举措的期待,又使自己掉入一个从反制度崇拜立论而又以制度规制予以证明的论证陷阱之中。第三步,当他们以村民自治和乡镇企业等作为制度创新典范时,却无视了乡镇企业和村民自治中权力支配,以及权钱勾结的事实存在,从而,又使自己陷入了一个为求证明自己的“全面民主”本应站在乌托邦立场,却抛弃了乌托邦的理想主义,认同一个极不完满的现实个例的泥潭之中。第四步,当他们再试图以西方最前沿的诸种论说来论证自己主张的确当性时,却因为没有觉察到人家自陈的乌托邦性质,从而,使自己陷入了一个非乌托邦式的论说来求证乌托邦式祈求的窠臼里面。这样,当他们以“反对一切形式的控制”来对待理论问题与现实问题时,就既不可能在中国改革开放的关键时刻,恰当地指出任何可行的改革思路和举措,更不可能推进社会朝向理智和健全的方面发展。这样,他们反对权钱交易一类腐败的结果,就只能是群起造反、社会混乱。愿望与结局完全悖反。可以说,采纳“新左派”的思路去构思当下中国改革方略,只能添乱而不可能图治:他们的“制度创新”,说的不过是“不断革命”的时髦翻版而已。而“不断革命”情景中的社

会记忆，使人不愿覆辙重蹈。

其次，从自由主义者的主张推衍下来，结局就大不相同。第一步，自由主义政治哲学肯定人的权利和尊严，以其对“正常人”生活必具的政治、经济、文化、教育、信仰等自由，即观念和行动上的两类自由的强调而言，它足以保障一个可能以理智方式化解社会矛盾的社会时局，不致死陷在“革命”的混乱之中。因此，第二步，自由主义政治哲学强调对保护公民权利和人格尊严的制度化思路，一方面，以“权利至上”、“正义之法”、“限制权力”为观念导向，另一方面吸纳现代社会行之有效的制度成果为实践选择，从而，辟出一条有利于规范社会运行，保障其可持续发展的通路。第三步，自由主义政治哲学强调解决社会问题从各方均不拒斥的“底线”上着手，即从当政者，“新左派”或其他与自由主义相近或相左的人士都认同的“人权”出发，来诊治社会问题，因此，它于人的基本生活而言，可保政经权利不失，它于人的精神生活而言，可保人的尊严或自由思想必在。至于从这一底线能否逐级上升到一种“理想状态”，则只能付诸社会运行，而不必然地纳入当下社会目标之中，这就开辟了社会变革的可行之途。第四步，当自由主义者将其思路置入时下中国，而预期对中国改革难题有所突破的可能状况时，它强调的权利优先、限制权力、规范制度、渐进变革、理性妥协等理念，就有助于一个变革社会必须取法的政策取径：不是使原社会骤然“休克”来创造一个“新”社会，而是逐渐地，但确实是有效地改革那个社会。此中，开启的是真实的人民当家作主，观念自由与行动自由兼具，社会稳步走向繁荣的大门。关闭的是虚幻的人民民主、观念审查与强制公民行为，社会在治乱中循环的门径。这应当是符合当下中国改革所需以及全民族所愿的思路。

当然，上述推衍还仅仅是在思想观念与社会走向相关联所可能导致的后果视角讨论问题的。它与事实世界的实际结局，还不相同。在这里，有几个重要的变数值得提出，因为它们制约着改革思路的选择与改革的实际后果：一是国策制订者能否将自己的思路限定到"限制权力、凸显权利"上面来的问题。能，则持续发展可期；不能，则"革命"能量继续蓄积。二是社会大众能否以理性妥协的精神处理权利与权力互动过程中的所得与所失问题，以及社会各权势力量（尤其是知识分子）能否审时度势健立引导社会走向，关乎持续发展的社会资源丰足与贫瘠的问题。愈贫瘠，动乱可能越大；愈丰富，良性局面越可期。这是一个既在话题之内，又在话题之外的实际社会运行问题。话题之内，是因为"新左派"与自由主义的言述，是第二变数中的构成因素。话题之外，是因为这两种言述无法对实际的社会运行实行操控。

但是，"新左派"与自由主义的言述，可以发挥的"导航"作用则是明显的。假若通过思想之作用于社会的中介力量：国家权力执掌者以及意识形态操控者，将其中之一的观念、举措加以推行，按理论逻辑推想的结果就完全可能按实践逻辑施发为现实。因此，在面对改革开放关键时刻的"中国问题"论说上，就不能不对"新左派"的宏论严格审查，也不得不指出"新左派"的失当之处。而追究起来，"新左派"之论说失当和可能蕴含的实践结果之不可期待，正是由于他们的求知方式所内在决定的。

毫无疑问，"新左派"与自由主义者都是力图诠释社会问题的理论尝试。因此，两者都是一种使用社会科学与人文知识解释社会问题，以求对社会有更新理解的求知努力。而"新左派"与自由主义的分歧，并不在问题的存在上面，他们要面对的问题是同一的。两者的分歧，是他们对问题的理解与把握，即解释问

题的方式上的分歧。甚至可以说，两者在力图解释同一问题而达到对社会的认知的起点上，差异也不大：都是要表达对社会不公的抗议，目标也都有相似之处，都是要针对政治问题，祈求一个更值得期望的社会局面。但何以按"新左派"的大思路推衍到社会政治运作中，会导致一个与其期待的局面相悖反的结果呢？这就是因为"新左派"在解释社会问题的求知方法选择上，出现了障碍：其一，"新左派"的知识学立场，不是一种客观地求解社会现象间复杂的因果关联的立场。因此，在求解社会问题的因果关系时，常常将结果视为原因，原因作为结果。这种因果错置，最明显的表现为将某种社会问题单纯地归因了某种观念作用的结果，以致于"新左派"应当花大力气批判的对象——权力宰制问题，被放置到次要的位置，而不恰当地祭出自由主义政治哲学，结果"实枪打虚靶"。而且，他们沿循以观念批判的方式批判社会的思路，到最后要将自己的知识论说所依托的一切理论原则，视为"宏大叙事"加以解构，以致于抽掉了自己认知社会的一切理性基石，以及认知活动必具的起码的确定性。其二，"新左派"无视了现代社会科学强调的一些基本差别。其中最重要的差别是社会抗议和社会理论之间的差别。社会抗议，可以是一种理论诉求，也可以是一种行动抉择。作为"新左派"的取向来讲，它取的是前者，与自由主义者的取向相同。但是，作为理论行动的社会抗议，只能针对权势集团、组织力量。因为只有他们才能制造或导致社会不公。社会抗议不能针对某种非官方的社会理论。倘非如此的话，就混淆了社会问题的基本因果结构，在次要的原因上去穷溯不可能揭示社会问题真相的因果关联，徒耗理论资源。而社会理论，是针对社会一般结构进行理论论说的智性活动。它与社会问题发生关联，主要限于其作为理论

思索的对象，但并不直接承担解决社会问题、遑论导致社会不公的主要责任。这是现代社会理论之具有"客观性"、"中立性"等特征的原因。但"新左派"恰恰只是要从社会理论中寻找解决社会问题之道。于是，它无视理论的限度，将社会抗议的行动转置为社会理论的批判，既走上了观念决定论之路，又遮蔽了自己在社会抗议之后社会理论阐释的视野。终于，在他们的言说中，指向的社会问题与他们的解说之间拉开了一道巨大的鸿沟。其三，"新左派"忽略了社会理论言说只能限于现实社会的戒条。他们常常抛开现实社会条件的可行性，侈谈"更好的"乃至"最好的"、"完美的"社会状况，以其所使用的"不受控制"的什么什么、"全面的"什么什么、"创新的"什么什么这些基本句式而言，他们要申诉的不是一个可期许的健全社会，所渴求的是一个乌托邦色彩极其浓厚的理想社会。本来，他们若保其乌托邦的理想性，并将之合理限定于社会抗议与社会批判的范围之内，就可以保其论说的正当性。但是，他们却亟于以一种乌托邦的论说，去取代一种期于解决现实"问题"的可行化论说，这样，对某种"主义"的渴慕就阻塞了他们解决"问题"的通途。以致于他们直接横移某些主义的准则而虚化或悬搁了问题，而以伪问题作为陈述的出发点。(诸如自由主义已作为主流意识形态，中国已纳入全球资本主义体系，跨国资本迫使中国取消罢工权益。)

反观自由主义言述，正好以其对社会复杂因果的审慎立场，不滞着在简单的社会抗议层面，而乐意去寻求更合理的社会理论解释，并强调问题的优先性而非主义的决定性("首先是自由，然后才是主义"即此意)，而克制了"新左派"的失误，它之适应变迁社会的中国走上持续发展之路的社会理论需要，是由其内在的致知理路奠定底蕴的。或许，西方国家的现代社会运动史已

经作了最好的证明，而中国的当代变迁亦将给予最新的支持?!

1999年4月8日于哈佛燕京学社

注　释：

〔1〕本文的主要参考文献除文中已注明者外，还包括韩毓海：《相约98，告别98》，载《中国图书商报·书评周刊》1999年2月9日。朱学勤：《1998年，自由主义学理的言说》，即刊于辽宁教育出版社《卓议》第一辑，以及任剑涛：《解读"新左派"》，《天涯》1999年第一期。

纳人亲属制度的结构与婚姻家庭悖论的终结

蔡　华*

每一个民族的文化都是她的思维工具，又是她的思想囚笼。

倘若说人是组成社会的分子，那么由亲属关系连接起来的人群便构成了社会的细胞。但是这个细胞是什么呢？就是人们所熟知的家庭吗？什么是家庭？它是怎样产生的？近两个世纪以来社会文化人类学家为求证这些看似简单的问题对全球不同民族的亲属关系模式进行了大量的田野考察和分析，提出种种假说，付出了移山心力。

L.H.莫尔根从19世纪50年代末期起，开始关注亲属关系问题。对他当时可能搜集到的材料进行了比较研究。从对那个时代所称的"原始民族"的观察中，人们意识到各种社会之间存在着巨大差别。怎样从这些文化差异中去重新思考人类文化现象的统一性呢？19世纪，作为重要思想潮流的生物进化论提供了一种思维框架。在它的影响下，当时的研究普遍倾向将共时中观察到的差异纳入纵时的统一中。莫尔根的著述典型地反映了这种思维定势。他以亲属关系的组成方式区分社会，认为"原始社会"的组织以亲属关系为本。与此相对，以西人社会为代表的现代社会却以政治关系为基础。由此提出一套人类社会单线进化的假说。他认定西方的亲属制度代表着最高最复杂的发展

阶段。其他民族的不同制度则可能是整个人类历史上皆曾经历过的，是人类童年时代的特征。因此这些现象的性质是完全对立的。

至20世纪三四十年代，持这种立场的人不是实事求是，而是扭曲观察结果，牵强附会，以使事实屈从于理论假说。杜撰出诸如所谓人类蒙昧时代的“原始杂交”、“群婚”等概念；排列出一套人类自其源头至今各个历程的图画。随着民族志材料的不断丰富，这种假说越来越难以为继。虽然莫氏的理论在新材料的支持下被坚持严格实证科学原则的学界所抛弃，但是人们却在亲属制度是认识社会结构的一个重要考察对象这一点上获得共识，从而建立起一个新的研究领域。莫氏是当然的开山鼻祖。

进入20世纪中叶，民族学田野考察者的足迹覆盖了地球的绝大部分地区，在已知的各个民族中，不论技术和经济发展程度如何，婚姻和家庭现象都普遍存在。例如印度洋的安达曼人、南美最南角的弗莱基人、巴西中部的南比夸人、南非的布须曼人，当时都是半游牧的小群体，几乎无政治组织可言，不知纺织和陶冶，无固定居所。然而在他们那里惟一堪称社会结构的便是家庭。观察者毫不费力就可识别婚姻的存在。并且往往是单偶制。除此之外，各种民族志都肯定地报告在被观察过的每个民族中，总有一部分亲属，在他们之间，性关系是被禁止的。最后，另一个被测定的普泛现象是两性的劳动分工。C.列维－斯特劳斯以上述基本事实为依据，从当时占有的材料中检测到与上述四类现象有关的各种因素在逻辑上可能成立的几乎全部排列组合。从而肯定了单偶婚、核心家庭、近亲性禁忌和两性劳动分工是人类行为中的四个常数。[1]

在审查前人的失误之后，他另辟蹊径，力图从共时并存的差

异中去探究共时现象中的普遍性。多偶制和多偶家庭的存在，关于近亲性禁忌，有的民族禁这一部分，有的禁那一部分，两性间的劳动分工也因社会而异，就证明这四个普泛现象并非出自人类自然属性的要求，均系文化现象。于是他提出的问题是：既然核心家庭并非自然规律所致，那怎么解释几乎全部社会中她都无所不在呢？

从近亲性禁忌入手，列氏把这类在动物行为中也存在的现象视为人类从自然状态过渡到文化状态的连接体。他赞同并引用一个半世纪前泰勒的名言："要么与外人婚，要么遭外人杀。"在他看来，倘存在着其成员自相交配的生物家庭，那么她将是一个封闭的集团，随时为无知、惶恐和仇恨所苦。

他通过这些常数的否定含义的对立面对这些常数进行剖析。将近亲性禁忌颠倒过来，便是规定谁有与谁结婚的权利。同理，某一个性别的成员被指派某些劳作，无疑这类劳作对另一性别便是禁止的。家庭亦然。不论何处何时，家庭的存在本身都引起近亲性禁忌，使部分人之间的结合成为不可能，或至少是可斥责的。

为回答上面提出的问题，必须说明什么是家庭。在考察家庭时，列氏明确指出，他的定义不是从各类不同社会中收集的资料出发以归纳的方式作出，也不是仅仅局限于他自己的社会中占主导地位的情形，而是建立一个由一眼便能看出的那些不变特性构成的模型。家庭这些特征中的第一个就是"家庭源于婚姻"。[2]

这样一来，四个普泛现象之间的因果关系便是近亲性禁忌加要求两性合作的两性劳动分工导致婚姻出现，继而构成家庭。可是进一步的分析很快表明"如果要说是每一桩婚姻都导致一

个家庭诞生,那么毋宁说是家庭、更确切地说是众家庭产生了婚姻。婚姻是众家庭所拥有的、使它们互相联合在一起、为社会所承认的主要手段。[3]

于是在对这四个常数间的关系推导的终点,求证出一个悖论。

在这四个常数的循环关系中,列氏认为近亲性禁忌是起点。是它织成的姻亲网络构成各类社会的框架。舍此任何社会都将无法维持。与此禁忌完全相反的规范便是指定自我(Ego)必须与谁结合。由二个集团组成的社会便是典型例子。甲集团的成员必须去乙集团娶妻,同时乙娶于甲。一些联姻集团总数为大于2的偶数的社会,亦遵循这一规则。另一种指定何处嫁娶的社会,其联姻集团总数为奇数。A娶于B,B于C,C于N,最后由N娶于A而转圆。这种联姻是在集团之间、而非个人间进行。其本质是交换妇女(或男人)。在第一种形式中,自我与其双边旁系交叉亲属结合引起直接交换。这种模式被称为狭义交换。第二种模式中,自我只与母系或者父系的旁系交叉亲属婚媾,导致隔代交换现象。他称之为广义交换。这二种亲属组合被定性为亲属关系的基本结构。最后一种类型是,社会明确规定禁婚对象,但不指定自我必须与谁联姻。这种组合称作亲属关系的复杂结构。这一类联姻方式中的规律和周期只有从统计数字中才能得出。列氏认为各类联姻规则表面上复杂而抽象,实际存在的基本游戏规则却仅仅以上三种。[4]

这里出现的问题是:这三种基本规则可判定为亲属关系的基本结构吗?抑或称为基本联姻方式更贴切?

最后,列氏对家庭与社会的关系所作的结论如下:"核心家庭不是社会的基础成分,也不是社会的产物。更准确地说,社会

是只有在既与家庭对立同时又遵守她的制约的情况下存在。……""社会不信任家庭,对家庭作为分离的实体存在的权利持异议。社会只允许家庭存在一个有限的时段。虽然其长短因社会不同而有别,但是必须遵守一个条件,其成分,即构成家庭的那些个人,无休止地移位借出借入,出让或还回,以致是被拆除的那些家庭的碎块,使其他家庭得于建立。然后又轮到自己化为碎片。……""……社会中的家庭,可以说像旅行中的歇息,她们是社会存在的条件,同时也是对社会的否定。"[5]

本文开篇提出的命题,显然与列氏的结论相去甚远。要回答我们提出的问题:亲属关系联结起来的人群是否构成社会的细胞,还有潜藏更深的问题待解决。

在亲属关系、社会结构这个研究领域里,列氏是第一个试图寻求基本原理、建立普遍理论,从而去解释一切有关现象的人类学家。他从语言学中借鉴的结构方法强调关系的重要性,认为它是第一位的。他以交换原理为基本原理建立起来的普遍理论被称为联姻理论。

在20世纪五六十年代大量比较研究的基础上,E.Leach、R.Needham和D.Schneider就该领域研究中的理路进行了反思。先后于70年代初就根本性的问题发出严重质疑:"亲属关系"有内涵吗?他们作出了否定的回答:没有一个已建立的、跟"亲属关系"有关的术语与社会生活中的事实吻合。[6]

尽管列氏理论框架中的许多重要区分,以及由这些区分而产生的成对的概念之间的连接关系受到一些新的研究个案的挑战,[7]但是这些社会中依然存在着婚姻和家庭。家庭各成员间的关系仍可视为社会结构中的基本关系,因此,1986年列氏在《家庭史》一书中的序言中,坚持认为其联姻理论作为二种基本

理论之一的地位不可动摇。[8]

上述反思对当时的研究成果全面清理，无疑具有积极的意义。但应该指出的是，他们的出发点中包含着一个弊病。当一个学科中的术语尚属未经严格定义的概念时，怎能苛望在社会生活事实中找到呼应呢？事实正是如此。对“婚姻”和“家庭”这两个重要术语，人类学家反复地进行研究、定义，却屡试未果。所谓“婚姻制度”和“家庭制度”至今俨然一座迷宫。在其中作过尝试的学者们对此亦公认不讳。列氏在其作为结构主义人类学奠基作的巨著《亲属关系的基本结构》一书中就未对这些基本术语作过归纳性定义。这，当然不是由于疏忽。

以从全球各民族社会现象中探求基本规律为己任的人类学家在该领域的理论思考因遇婚家悖论而搁浅。甚至 E. Leach 这样的学者都在其学术生涯将尽时失望地明确宣布人类学只是一种艺术，无望成为科学。[9]

列氏在 1991 年 Roger Pol 德华与他的一次访谈中肯定道：“她们(指人文科学)碰到了一个无法愈越的极限，因为她们渴望认识的现实与她们运用的智力手段同等地复杂。为此她们现在以及将来都无力把握她们的对象。”“我所作的一切努力皆止于未知世界的门槛。即使在我五十年间所竭力工作的有限领域里，我也十分清楚地意识到有些东西逃脱了、而且大概念会永远地逃脱我们的理解力。”[10]

民族学家的实地考察真地穷尽了亲属结构的所有类型吗？婚姻与家庭的悖论将成为千古之谜？

中国纳人的亲属关系的特殊结构的存在似乎可让我们窥见柳暗花明。居住在喜玛拉雅山东麓滇北川西南交界处的一个约由三万农民组成的民族团体自称纳，汉称摩梭。他们有语言无

文字。在那里,社会的最小组织单位称作“lhe”(本文译为“支系”)。它纯粹由母系血缘亲属构成。与这种支系相结合的有四个基本因素:绝对母系的血统规则,与母亲和舅舅共同居住制,一套纯粹的母系血缘称谓和支系财产共有制。

受到血亲性禁忌原则的制约,纳人的性生活通过男至女方夜访的方式实现。它包括二种形式:秘密走访和公开走访。

在一个确定的时段中,如一年半载大多数村民仅以第一种形式生活。在夜访过程中,男方必须避开其情侣支系的男性成员。在一定的时期内,不论男女,每个人都与多个伴侣维持关系。每对情侣间的幽会只是以间歇的方式进行。不论男女,其情侣中的任何人对他(或她)都不拥有性特权。建立和维持这种关系仅仅取决于当事人的自由意志和选择。一方的愿望就足以了结这种关系。这种关系构成一个伴侣关系相互交叉的覆盖整个社会的网络。

这种关系以多伴侣和每对伴侣间关系的非连续性为特征,它仅属一种感情、爱情和性的联系。

产于第二种形式,即公开走访,由女方女性支系长专门安排男至女家进一晚餐标志着两个当事人之间公开关系的开始。从此男性走访者不必再回避女方男性成员。在双方有意维持关系时,他们间的关系有更大的连续性。然而与此同时,他们又分别与其他人有秘访关系。单方面的意愿亦足以终结这种关系。她同样只属于一种感情、爱情和性的联系。

除以上两种性生活方式以外,在这个社会中也存在着共居和人们通常所说的婚姻。按一般规则,正常情况下共居是被禁止的。它仅仅是当一个支系在某代无女(或男),而过继又无望的情况下才被允许。因此是过继的一种补救措施,其功能在于

获取一个或多个外人。在男方居住的案例中，男方支系最终目的是在男方过世后，女共居者及孩子祭祀其祖宗。而在女方居住的情况下，主户的动机是获取劳动力。至于说这个社会中的婚姻现象，则始于清初。由于当时中央政府对土司袭职的立法发生变化，间接地将婚俗加于纳人土司的生活方式中。1956 年以前，只有少部分人采用婚姻方式，特别是当时在土司体制中任职者和部分独子富户。然而以共居和婚姻方式生活的人，亦同时并行秘密走访。

笔者 1988 年至 1989 年底的长时段田野工作时，所取考察范围为 5 村，共 477 人，分属 65 户。在当时实际有性生活的 277 人(158 女和 119 男)中，实行每种性生活方式的人数所占百分比如下：暗访 57%，明访 28.5%，共居 11.9%和结婚 2.56%。

与迄今为止获得的民族志知识和现存的关于亲属制度及社会结构的理论相比较，纳人的社会组织模式和性行为规范呈现出强烈的反差。关于亲属制度的著作总是指出没有任何单系血统制是纯粹单系的，而纳制却是绝对的单系制。就亲属称谓制而言，相对于其他民族的状况，一半称谓阙如，即姻亲称谓。由于在该民族中，严格地说无个人财产可言，在支系中，财产继承的问题在任何时候都不存在。1985 年首次田野工作时，直觉就驱使笔者相信，纳人特有的三种性生活方式的性质与我们通常所称的“婚姻”大相径庭。[11]

不言而喻，笔者面临同样的问题：着手探讨婚姻在这个社会中是否出缺时，首先必须就何为婚姻提出严格完整的定义并达成共识。在纳案激起的若干理论热点中，婚姻存在与否的问题处于核心位置。为使我们获得一个精确清晰的结论，让我们不惜篇幅在此作一较为详尽的勘察。

鉴于与婚姻家庭有关的现有理论著述基本出自西方人类学家之手，笔者拟通过三个步骤来进行思考：一、审查“marriage”一词（因为西方人的定义皆从该词出发）；二、审查 E.R.Leach（李奇）提出的婚姻定义；三、再次尝试定义“婚姻”“家庭”并明确界定什么是婚姻制度，以及考察“家庭制度”究竟是否存在。

在英、法等文中，“marriage”（英文）和“mariage”（法文），作为自然词汇，其语义场涵盖二个内容：一个为“婚礼”，指的是一段确定的时间里可以完成的行动。另一个与“制度”、“立法”等词连用，外延更大。其语义包含第一个语义。以第一个语义，“marriage”指一种仪式。定义一个仪式，无助于解决我们的问题。众所周知，一种制度或立法是由一套规范组成。这本身无需定义。于是，在语义学层面上，已逢绝路。此外，使人最终陷于僵局的还有文化方面，甚至知识论方面的原因。因为在作定义时，人们处理的首先是一个自然词汇。每个词本身，在任何语言中都已有其特定含义。这一含义在许多情况下就可能构成障碍技术词汇（或科学概念）产生的深沉隐患。

此外，在“marriage”所属的词族中，还存在表达其他层面的词。如“to be merried”，这里涉及的是当事人所处的状态。定义它等于例数成文或不成文法所规定的各项权利与义务，依旧于事无补。然而这个状态却暗指一种别的东西的存在，即通常人们所说的“matrimonial link”或“muptial relationship”。它处于比权利和义务更高的一个层面上。因此，倘我们不是专注于字面，而是将目光投向研究对象本身，我们就会发现正是这种“婚姻联系”值得确认。再者，它也是惟一必须、而且可能定义的实体。

让我们引 E.R 李奇提出的被视为最具操作和分析价值的

定义为例，作一剖析。

“被人们一致归类为“marriage”的那些制度可以归纳为一定数量的各种权利。“marriage”尤其可用于：

A.确立一个女人的孩子的合法父亲；

B.确立一个男人的孩子的合法母亲；

C.授予丈夫对妻子性活动的独占权；

D.授予妻子对丈夫性活动的独占权；

E.授予丈夫部分或全部占有妻子家内劳动和其他劳动的权利；

F.授予妻子部分或全部占有丈夫劳动的权利；

G.授予丈夫全部或部分占有属于或将归属妻子的财产的权利；

H.授予妻子全部或部分占有属于或归属丈夫的财产的权利；

I.建立一个为因“marriage”而产生的孩子的利益而用的共同的基金；

J.在丈夫与妻子的兄弟们之间建立在社会上有意义的姻亲关系。”[12]

首先，在这一定义中所出现三次的“marriage”一词似乎无同样的含义。第一次出现时，它显然指结婚制度。至于第二、三两次出现，就难以再说它具有结婚制度的含义了。毋宁说它们指的是上文我们审查的“行动”。特别是从整个定义来看，它们只能被理解为结婚仪式。其次，无论作者赋予“marriage”一词的含义如何，这个“定义”与真正的婚姻定义毫不相干。

由此得到验证：开始时作者确想定义一个客观对象。但是由于在他从各种社会事实里撮取的因素中，无更佳选择；他只好

以含义为仪式的“marriage”一词作为出发点，并且完全囿于该词的自然词义。更有甚者，在对它进行“定义”时，李奇只不过提出了一张作为仪式的“marriage”的各种功能的清单。其次，“功能创造器官”，“器官决定功能”。李奇的研究方法导致一个循环论证。归根结底，只要不摆脱他自身文化的羁绊，那就难以避开这个双重的暗礁：要么把“marriage”作“婚礼”处理，要么作“制度”对待。

然后值得提出的是：作者以“夫”“妻”为公理，而未明确说明哪类男人和女人可以成为夫妻。而这在每个实行婚制的社会中都有严格的规定。从而在他的定义中，不可避免地缺少一个因素：当事人互为非血亲的身份。此外，此定义中尚有其他被作者用作公理的概念。如“合法父亲”、“合法母亲”和“姻亲关系”。谁可成为合法父亲、合法母亲？“姻亲关系”意指什么？这一切其实均尚待定义。

最后，李奇在婚制中只见“权利”，不问“权利”之源。由此，他的研究方法表明婚姻的本质在他本人的社会中与在其他社会中一样，都处于隐匿层面。如果对其他现存的“marriage”定义进行仔细分析，亦可发现同样的问题。

在提出笔者自己的定义和归纳婚制中的全部规则之前，让我们先来考察理维艾尔的《再考 marriage》一文[13]。该文具有特殊的价值。因为它考察了处理“marriage”问题的种种方法。尤其是，同时它也可以作为我们的分析对象让我们捕捉到西方人类学家在攻克婚姻问题时拦住他们（包括该文作者在内）的潜伏障碍。

作者认为，从根本上讲，“各种关于 marriage 的功能主义定义和解释都受到有意识模型的束缚。因而人们最终都混淆了

'marriage '的功能和起因"(同上 p.155)。"人们从'marriage'的功能出发去定义其制度和反向操作"(同上 p.158)。"二者舍此无彼,无法定位。循环论证的原因正在于此"(同上 p.158)。由此,他的结论是"以我之见,关于'marriage'的各种功能主义理论只有一个缺陷:它们不合适"(同上 p.153)。

这里有一个根本的问题需要提出:何曾有过哪一种关于 marriage 的理论真正确定过 marriage 的成因?

紧接着,作者建议我们把视线从"婚制所为移开,去关注其组合、其基本成分及这些成分之间的关系"(同上 p.158)。这看似好建议。然而什么是基本成分呢?他说:"组成 marriage 的单位是男人和女人,这显然代表了惟一普遍的特征。因此对 marriage 的研究必须首先致力于男性和女性这两类现象和她们之间维系的关系。"(同上 p.158、159)

的确,理维艾尔不像李奇那般从夫和妻出发。但是无区分地将一切男人归为一类,一切女人算作另一类,与李奇一样,他也没说明这里涉及的是哪类男人和女人。

除此之外,理氏同样未能逃脱其语言和文化的禁锢。以下便是明证。他先指出"人们成了论点和所有技术词汇的囚犯,……"(同上 p.158)。但是两页之后,他又提议从类型的角度出发作为 marriage 研究中的第二步骤而应用李奇的定义。可见,仅仅注意到别人为某事物所囚,不足以使自己摆脱相同的命运。

其悲观主义的结论是"在使用惟一存在的词(marriage)来描写各不同社会中毫无共同点的那些关系时,我们便已走上了歧途……"(同上 p.158)。可见由 marriage 一词涉及的那些现象,作为一个整体对他来说依旧是座迷宫。"维持 marriage 作

为分析的类的地位时，我们便注定永远从它们所‘做’的角度来研究它。这并不是像人们指责我那样，我否定 marriage 的存在。然而我们所遇到的困难部分便来自其存在过于明显这一事实本身。……”(同上 p.166)

将 marriage 作为类来处理似乎并不就注定我们必须研究其所做。相反其过于显而易见确为研究者增添了困难。正是因此许多与 marriage 相联系的因素才被视为不言自明的公理。造成该问题研究中如此众多的同语反复。但这丝毫不意味着从这些现象中无法找出一个统一协调的研究对象。像理氏所做结论那样，“我完全同意李奇的想法，关于 marriage 没有单一定义……”(同上 p.165)。“既无任何定义，也无任何解释”是可能的(同上 p.165)。

把 marriage 作为一类现象来考察以确定其本质是一种必要的，甚至也是充分的研究方法。但是由于以上提及的种种障碍，操作中举步维艰。从知识论的角度来说，如能更上一层楼，将婚制作为一个种，而不是类来处理。然后找出另一个亦由一套制度化规则构成的种，进而将二者进行比较，事情将会容易一些。正如当我们欲定义人类时，将其与同样作为一种的灵长类置于一道，将有助于标定每个种的基本特征和它们之间的差别，从而最终找出人类的本质。对于纳人现已获得的知识似正好为我们提供了这样一种可能性。

在这一漫长的巡礼之后，现在必须明确地说明笔者的婚姻定义。与理氏相反，我建议将婚姻作为一种联系来考察，从它所“是”和它的“蕴涵”的角度来处理。

我们给婚姻(marriage)一词的含义与以下命题的含义相同：在两个性别相异的非血亲之间由当事人接受、他们所属集团

赞成的、伴之以陪嫁和(或)彩礼的、受到社会承认并约束而缔结的一种性和经济的双重联系。这种双重联系的蕴涵如下：

1. 它(这种双重联系)的建立意味着一个由两个当事人构成的性和经济共同体的出现。他们享有互相占有的特权。由此社会在这方面为他们确定了相互的权利和义务。
2. 它的存在使社会制定了两个新的身份概念："丈夫"和"妻子"，分别使用于当事的男人和女人。在确定"夫"和"妻"时，社会还给他们制定了另一种身份概念："配偶"。
3. 它的建立意味着在自此联系建立起一段或长或短的时间后，两个配偶的共同居住。
4. 它的存在意味着当事人所属的两个集团之间，或者在两个当事人与他们一方所属的集团之间建立了一种特殊的利害联系。这种共荣共辱联系因各社会不同而呈现得强弱程度不同。社会确定夫、妻及他们集团成员具有同一性，并给他们制定了一种新的身份概念："姻亲"，并将他们间的特殊利益联系称为"姻亲联系"。
5. 它的存在使社会为丈夫和妻子分别制定一个身份概念：妻子所生子女的"父亲"和这些孩子的"母亲"；给这对夫妇以孩子的"双亲"的身份。由于一般而言，孩子的生育是婚姻的必然后果。社会将父母与子女之间的联系分别确定为"父子女联系"和"母子女联系"。
6. 它的存在使两个当事人成为妻子所生孩子的负责人，并在双亲与子女之间建立权利和义务。双亲养育孩子。孩子(或其中一部分)在双亲年迈时承担对其之赡养。

此外，在接受这一定义之前，尚须对其中各词进行明确界定。"陪嫁"和"彩礼"指数量不同的财产(其中可以包括人，但亦

被视为财产)在两个集团间作单向或双向的运动,或从它们转到新婚夫妇手中。这笔财产无论数量大小,甚至可以纯属象征性的,都标志着两个当事集团的互相承认。"社会约束"指社会监督当事人履行由这一双重联系建立而引起的权利和义务,并监督当事人所属社会中的其他成员,使他们尊重夫妻的权利。

至于通过一个仪式或法律行为,或者通过几个步骤,如订婚、婚礼而体现出的象征性和公开的行动,这并不存在于所有实行婚制的社会中。因此它们不是建立这种双重联系的普遍的必要条件。相反对于这种联系的社会承认却是共同点。总之,正如列氏所言"无论社会以公开还是默许的方式介入都无关紧要。这里有决定意义的是每个社会都拥有自己的方法来区分事实结合与合法结合。有多种途径可达此目的。"[14]

从以上婚姻定义及其蕴含,可以归纳出一套构成人们通常所称的"婚姻制度"的规范:

1. 婚姻是建立于两个性别相异的非社会血亲的个人之间的一种性和经济的双重联系。
2. 禁止在两个社会血亲之间缔结这种双重联系。
3. 所有婚姻的缔结都以得到当事人的接受和他们所属集团的赞同为前提,并由当事人所属的或他们所融入的社会共同体所承认。
4. 这种双重联系的建立伴之以彩礼和/或嫁妆。
5. 在这种联系的建立后,男人成为女人的丈夫,女人成为男人的妻子,他们互为配偶。
6. 在这种关系建立时或在其后的一段长短不一的时间里,两个配偶将共同居住。
7. 配偶互相拥有并尊重性特权。

8. 他们彼此对对方现有的和潜在的财产，以及劳动所得都享有部分或独占的经济权利。

9. 这种联系确定之后，当事人便互为姻亲，同时以他们为中介，他们所属集团的成员亦互为姻亲。

10. 丈夫将是妻子所生孩子的父亲，妻子将是他们的母亲。

11. 双亲有养育孩子的责任，而孩子们（或其中一部分）则对双亲晚年的生活负责。

把婚姻这一研究对象作为一种社会联系来考察，这种方法是否合适呢？换言之，鉴于作为社会习俗，婚姻及其蕴含是一道出现的，那么上文所定义的婚姻及其后果是否依旧没有摆脱同语反复呢？回答似乎应当是肯定的。其理由极为简单。首先在两个非血亲之间缔结这种双重联系从不可能没有当事人的接受。甚至在包办婚和指定婚的情况下亦然。无论出于自愿抑或受到强迫，当事人接受是一个绝对前提。相反的或极端的情况将可能引起当事人一方，甚至双方的自杀。事与愿违，以失败告终。这类现象在包办婚或指定婚存在的社会中屡见不鲜。

其次，性联系和经济联系完全可以在两个只凭自己意愿而无他们所属集团及社会赞许的情况下，尤其是在违背后者的意志的情况下存在一段或长或短的时间。此时，这种联系决不可能意味着“配偶”、“姻亲”身份的产生。必须记住的是这类情况只可能产生于存在着婚俗的社会中。因此为使当事人被确定为“配偶”，这种双重联系通过他们和他们所属集团及社会同意而缔结是必不可少的条件。换句话说，这种双重联系的存在仅仅是当事人被视为配偶和姻亲的一个必要条件，但不是充分的条件。并不由于配偶和姻亲概念存在于一种文化之中，两个自行建立这种双重联系的个人就自动地被社会视为配偶和姻亲。人

们通常所说的"同居关系"便构成婚姻的理想反例。因此当事人之间的合法地位不是来自为社会所知的关系(同居者常常声名昭彰,因为在众多的传统社会中这种现象都呈现为丑闻),而是基于为社会所承认的关系。

与包办婚的结果一样,同居也有两种出路。要么当事人屈服于社会的压力以分手而告终。要么他们的家庭让步,他们的愿望以社会的承认而成真。

以上分析表明,在两个非血亲个人之间的性和经济联系的建立可以是一种社会事务,但也可纯为私事。而确定当事人的新的身份却只能是社会事务。婚姻制度必须作为一个整体来看待。并不是在任何社会中存在的某个事实孤立看来与婚制中的某规范相吻合,我们面对的便是婚姻现象了。不错,婚制中的各规范是彼此关联的。可是它们既不同质,亦不处于同一层面上。

现在让我们就纳人的走访制度(包括秘密访问和公开访问二种方式)与婚姻制度作一简洁的比较。在纳人的走访关系中,性关系的建立和终止都取决于,并且仅仅取决于当事人的自由意志。而且它与经济关系毫不相干。每种性别的个人均同时多伴侣,任何一对伴侣间的性关系都以间歇方式存在。这些基本特征与婚姻关系特性恰恰相反。再者,在婚姻存在的社会中,从未仅仅因性关系的存在就使两个当事人成为夫妻。不论是在这种关系被称作"私通"或"通奸",因而被谴责甚至禁止的社会里,还是在婚前、婚外性关系完全被允许,甚至被鼓励的社会里。因此在同为性生活方式的纳人走访制与婚制之间显然存在着根本的差别。

然而事不止此。在第三种方式中,即共居的情况下,两个伴侣之间的关系已不止于性联系,而且也有经济联系。因此共居

方式提出了另一个问题，该社会是完全没有婚姻制度呢，抑或走访制不过代表其基本原则，为使该社会在总体上说无论何种情况出现时都能运转，婚姻依然不可阙如。

在共居方式中，二个伴侣共同生活，分担劳动和对女方孩子的抚育的责任，共同消费。一眼看去，共居类于婚姻。可是当我们以动态的观点从结构的角度对其考察时，便可注意到三个特征。首先，在纳人社会中，共居是以一个人无兄弟姐妹为先决条件的。在纵横两维上，即同一代和各代中，它都不以连续的方式出现。在整个社会中它属零星现象。其次，对于接待上门者一方的支系来说，上门者均分别被视为“帮忙者”。而且在两个血缘不同的支系之间的关系在男共居者过世后便告结束。最后任何支系均从未在自己接受一个共居者的同时也送出自己的一个成员去其他人家共居。与这三个特性相反，在有婚姻制度的社会里，原则上讲，任何地方，任何时代，结婚都是生命过程中人人必经的重大环节。将共居方式置于纳人文化背景上，它的真相便立即呈现出与婚姻的本质差别。于是可以提出如下假说：在清代之前，纳人组成一个根本无婚姻现象的社会，而且时至今日他们依旧没有婚姻制度。为此笔者将她命名为“走访制社会”。

在以上比较余音绕梁之际，我们不禁要问：是什么驱使纳人采取这样一种生活方式呢？此问题与对婚姻成因的解释密切相联。追根溯源，为何人类的大多数民族实行婚制，而据我们所知，只有纳人遵循走访制而完全无需借助婚姻呢？这是否如常言据说“例外证实规则”？如果回答是肯定的，那么这被证实的又是哪一种规则呢？

如果说我们已知是血亲性禁忌规则迫使血亲在性方面互相排斥，那是什么力量导致血亲在经济方面也分离从而使二个非

血亲结合以便建立一个新的经济和亲属共同体呢?

一俟着手探索这个问题,便可肯定,这两种制度的形成是一些早已消失在邃古之中的现象。似乎可以合情理地相信,重建它们的产生过程是绝对办不到的。整个问题在于是否可尝试着从今天我们所掌握的各种参数中去觅出一个答案。

第一个可能要求婚制存在的因素大约是身体表征系统。我们知道,至少在血统制是父系、双系的社会中,婚制已不可缺少。因为舍此便难以想像一个男人作为生父占有孩子。当血统规范为母系时,逻辑上讲,社会可以在无婚制的状态下运行。但是现实却表明绝大部分母系社会均未舍去此环。故从总体上看,为回答我们的问题,身体表征系统仅构成一个必要的理由,但不充足。真正的解释应该隐匿在其他地方。

我们已知,婚制与访制的基本差别就在于,在第一种方式中,一般而论,伴侣们透过性和经济的奉献而互相归属;在第二种方式中,原则上,他们彼此既无性特权也无经济权利。简言之,在第二种制度下,伴侣互相占有。因受此制约而必须同栖一宅。而第二种制度中,伴侣独立,受此制约而必须分别生活在各自的家中。

人类有着一系列的欲望,皆属源于其本性的基本要求。其中对伴侣的占有欲和对伴侣的多样性欲望大概有助于解释这两种制度。当然,这一思考的前提必须是,不论在历史长河中发生何种变化,这两种欲望都始终是支配人的行为的若干因素中的两种。因此它们是两个不变量。鉴于这两种欲望与两性间的爱情密切相关,让我们对此作一简略考察。

实际上,当一个具有某些身体和文化特征(包括性格)的人取悦于另一个时,便激起后者的欣赏。后者通过自发的目光或

主动的吸引、以及语汇，来表达其倾慕之情。与此同时，也尽力洞察对方的反映。当两个当事人确信他们彼此的性质与对方的品位相对应，他们便互相倾心。

这个过程的长短因人和环境而异。其中可观察到一系列的交流，识别、互动循环往复。简言之，信号的交换。从中双方皆获得身心和文化的享受。这一切，有意识或无意识一样，皆以追求这种享受为动力和目的。这种交换本身就是感情表达的过程，同时也是感情的表现，提议、要求、接受、给予和肯定。一句话，感情的发生和实现的过程。而且这种交换同时构成确认和维系感情的手段。当一方感情消失，交换便停止。在相反的情况下，当他们的倾慕达某一程度，便升华为激情。在此值得指出的是两性间的爱情，作为一种激情，可定性而不可定量。定性也因人而异。因此，笔者使用爱情一词时，指的是二个个人交互作用而产生的激情。单边感情也可是一种激情，但不是爱情。因为无对方的肯定反应，如无源之水，往往归于平静、枯竭。爱情若要实现，即真实存在，只能是两人间的事。相互性是这一游戏的第一规则。像西方人那样，将爱情理解为“Eros”和“philia”，这本身便是意欲分解一个不可分解的整体。

让我们继续对两种欲望的审查。在爱情的作用下，占有欲驱使两个当事人走向更远。部分占有，既感情的占有，已不能令人满足，他们不仅要求获得对方的感情，而且期望控制对方的躯体。以便彼此彻底属于对方。并且通过其引申，控制对方现在拥有和将来可能生产出的一切财产。许多社会中，缔结婚姻时，都极为显著地表现出这种现象。

对于一个既定的人，其爱火不是任何一个人皆可唤起，亦不会非惟一的另一个既定的人不可点燃。每一个人都可能被多种

不同的品格所吸引。鉴于每个人体貌既定，在某种程度上其文化性亦然。被一个人引发的激情只能维系一段长短不一的时间。人们可以与一人相伴终生，从总体上讲，却不能因一个人而获得永久的欢欣。单调可畏。其结果，自然与文化的多样性和人性所至的好奇心将人们不断地置于对欢欣的寻觅之中。驱使他们相继或同时喜爱多种不同的品位。于是从对多样性的欲望中萌生出多伴侣的欲望。这也许便是爱情的逻辑和它命定的归宿，如果说其中确有逻辑和必然性的话。

由于一个人，不论男女，可能先后或同期喜爱多人，必然也就意欲占有之。从每一性别的角度出发，为同时满足平等和占有的企望，惟一的解决办法似乎是同等数量的男人和女人同时互相占有。

目前已知的婚姻方式有三种：一夫一妻、一妻多夫和一夫多妻。逻辑上讲，尚有第四种组合的可能性，它便是上文提到的。可是从未发现它的存在。难道它超出了我们祖先的想像力吗？可是这种构思并不复杂！那么据人类学迄今掌握的材料，为何它从未在任何社会中以制度的形式出现？其原因大约亦极为单纯：多人同时占有多人，这本身就是矛盾。这已不是占有，而是瓜分不可瓜分的对象。结果，在尊重二性平等的条件下，如果人们欲求多伴侣，便不可能独占他(或她)们。于是为维持二性平等，只有二种可能，要么独占而不享有多样性，要么相反。在第一种生活方式中，伴侣们丧失自由。反之，以第二种方式生存，他们无拘无束。

从对自然和文化乐趣的追求中产生出运作机制相互对立的两种欲望：独占伴侣和多伴侣。于是，当一个社会将占有伴侣欲望奉为至上原则时，便必然抑制其成员的多伴侣企望。反之，倘

她把优势地位赋予多伴侣欲望，便将压制独占欲。从制度的观点出发，据迄今为止的观察，社会不可能同时完全满足这二种要求。结果，从这二种对立的欲望中便发源了婚姻和走访这两种对立的制度。

在给予每一种欲望合法地位，并倡导与之相应的行为方式时，社会可能抑制甚至禁止另一种行为。当然，由于这二种欲望都是来自人类本性中最深刻的要求，社会在以一种欲望为原则时，并不能根除另一种欲望。正因为如此，婚制社会中，婚前及婚外性自由总是因社会而异，或多或少地存在。当其不被允许时，私通和通奸现象始终陪伴着婚姻。而且，随着经济与医疗技术的发展，婚制社会趋向于给多伴侣欲望越来越多的自由，而又不使独占欲望原则失去至尊地位。正如今天通过结婚、离婚和再婚，根本上受多伴侣欲望驾驭的个人得以部分地满足这种企望。在相反的情况下，纳人社会将至尊地位给予多伴侣欲望，但她也允许成员在情投意合时维持一段相对连续的关系。公开访问便是这种例证。完全可以想像，无明访这种形式，这个社会亦可运转。但它正是由于占有欲而成为必要，并为回应这种企望而成为制度。当然，这只是一种有限占有，因为它不牵涉经济层面的关系。此外，在一个这样的社会中，甚至也出现私奔。为爱火所摄，二个恋人渴望彻底互相占有。他们的独占欲望超凌于多伴侣欲之上，出现与社会基本原则公开对抗的行为。

在对这两种制度的比较中，发现一个值得关注的共同现象。不论在哪一种社会中爱情之火从未找到其位置。在一个社会惯于包办婚时，此俗常常引起私奔、殉情；当一个社会任其成员以自由意志为择偶依据时，这种自由导致越来越高的离婚率；当一个社会给多伴侣欲望以优先权时，同样会引发因情出走。爱火

总爱铤而走险，在社会中挑起混乱。正如常言所说："爱情是社会的敌人，爱情的敌人是时间。"

由此我们可以更好地把握人类这两种欲望的对立逻辑和爱情的运作机制。使我们较易明白为什么这两类亲属制度不同构，具有二种截然对立而且互相排斥的运作机制。以上审查得出的假说如下：不论独占原则还是多伴侣原则都受一个惟一的原理支配。笔者将其称为"欲望原理"。这一原理是两制的直接根据。所以如果说我们可以判定纳人的访问制度构成一个证实法则的例外，那么这一法则决非婚姻制度，而是欲望原理。社会学中的一个基本原则是只能通过社会事实、而不能用心理现象来解释社会现象。不言而喻"欲望"就其根本性质来说，确系心理现象。然而在本题范围内，它每一步发展导致的后果都立即是社会性的。

从我们上文得出的假说出发，立即可以判断，一个无婚姻的社会应当必然也没有家庭。哪怕仅仅由于丈夫和父亲的不存在。

现在我们该来回答"什么是家庭"这一问题了。与"婚姻"面临的局面一样，"家庭"苦于定义多而浮泛。例如G.P默道克的《社会结构》一书开篇便提出家庭的定义："家庭是一个以共同住宅、经济协作和繁衍后代为特征的社会集团。"[15]在此，作者的"家庭"一词取其广义，涵盖核心家庭，多偶家庭和大家庭。在此定义中，指出我们的对象是一个社会集团，确系贴切之笔。然而共同住宅和经济协作都是婚制中的规范，而非家庭的基本特征。

紧接着他进一步明确道："它（家庭）包括一些性别不同的、其中至少二人维系着社会赞同的性关系的成年人以及一个或多个由这二个成年人生育或过继的孩子。"（同上 p.21）首先，家庭

中的孩子并不必都是由双亲所生。例如上沃尔特的萨莫人，他们的长子(或长女)几乎无一是出自母亲的丈夫之手笔。在中国云南的奕车人中，此种现象亦不罕见。另外夫妇间的性关系也属婚制的规范。由此可见，他以婚姻特征做家庭特点。然而正是他本人强调指出："不应将婚姻与家庭混为一谈……"(同上 p.21)

让我们再来看一看 K.Gooph(古佛)的定义：家庭是"在经济及养育后代方面互相协作并同居一宅的一对已婚的人或其他类型的互为亲属的成年人集团。"[16]这里同样是以婚代家，张冠李戴。为什么现存的家庭定义千篇一律地青红不分呢？对此默道克在其核心家庭一章结尾处指出："marriage 是构成建立核心家庭的正常渠道。""夫妇关系构成了家庭织物的纬。源于性禁忌的 marriage 调节，对家庭结构本身有着深沉的作用。"[17]

婚姻家庭确是两个紧密相连的客体。上文笔者提出的婚姻定义及其前四条蕴含已构成婚姻成立的充分条件。但是这一运动尚未进入平衡状态。因为后代的降生不仅是夫妻性关系的必然后果，而且还出于生存的需要。正如列维－斯特劳斯指出的那样，"无嗣，夫妇无望抵达祖宗的行列，因为他们无人崇拜。"[18]应该补充的是，更有甚者，在工资制度出现之前的传统社会中，晚年，他们甚至无法维持生命。这正是每个社会中当一对夫妇因不育或事故而无后时，过继势在必行的主要原因。

于是，笔者上文提出的婚姻定义中的最后两条蕴涵引起一个结构完整的团体诞生。由此可见，在婚姻未被界定时，便无法区分这两个研究对象。鉴于前人所作的婚姻定义由循环论证组成，家庭定义陷入同语反复便在所难免。

对三种家庭，笔者的定义如下：

1. 核心家庭是由一对性别相异的姻亲以及他们的孩子构成的亲属和经济的基本单位。
2. 多偶家庭是由一个人和多个与他(或她)互为姻亲而性别相反的人,以及他们的孩子构成的亲属和经济的基本单位。
3. 大家庭是由二个或二个以上的性别相同的人和与他们(或她们)互为姻亲而性别相反的人,以及他们的孩子构成的亲属和经济的基本单位。其中具有姻亲身份的男性成员之间的关系可以是父子和(或)兄弟关系,具有姻亲身份的女性成员之间的关系可以是母女和(或)姐妹关系。这里需要强调指出的是,只有子女、兄弟或姐妹在婚后经济上不与他们的长者分离的情况才可言大家庭。

考虑到第一种家庭是三种家庭的基本构架,在下文的比较中将以它为参照系。

在纳人社会中,人户结构以五种类型出现。第一种是纯母系血缘支系。她占绝对多数,属标准类型。其特征是:由二代或更多代构成,每代包括两种性别的成员,共同经济生活以及所有成员皆互为血亲。因此纳人的这种支系是一个由互为血亲的兄妹和(或)姐弟及他们的孩子构成的亲属和经济的基本单位。

第二至第四种人户分别由于过继外人、共居和独子结婚而出现。正常情况下,只要下一代有儿也有女,他们便恢复到标准结构。在一户中代代连续有人结婚的现象仅出现于土司家。然而即使在此户中,也只有长子必须结婚。对其他人的性生活方式无强制性规范。因此完全采取走访制、共居或结婚的皆有之。无论取何种方式,除长子外这些人成年后都必须另建新居,彻底分离出去。1956年,土司制度终止,嫡长子世袭制也随之消失。

至今末代土司的后裔已有三代,其中二代(共6人,三男三女)进入性生活,无一结婚。清代以降的约三百年间,该户以家庭,准确地说是大家庭的形式存在。然而一俟外部因素不再起作用,它又回到纳式的标准结构。从人类历史长河的角度观之,三百年不过弹指间。因此,结论是,清以前,纳人社会的原型完全建立在纯母系血缘支系上。自清至今,就其基本状况而言,仍然以这种支系为基础。

纳人的支系与家庭之间存在着二种重大差别。第一种体现在结构层面上。即这两种单位中的成员的社会身份以及他们之间的关系。这可以通过比较列氏提出并称之为亲属关系的原子的图形 和笔者提出的纳人亲属关系基本模型图 得到说明。家庭成员中至少有二人社会身份互为姻亲,其他互为血亲。这两种社会身份是异质的。而纳人支系成员的社会身份同质,全部互为血亲。第二种差别呈现在它们存在的社会条件和建构机制上。一般而论,纳人支系可以不引进非血亲而延续。每一个单位中成员过多而引起二分式裂变是该社会户数增长的基本方式。家庭则相反,它从每二个互为非血亲的单位中分别截出一男一女进行新的组合而得以繁衍。并以此为社会总户数发展的基本途径。这两种差别表明纳人支系与家庭本质上相异。由此可以结论:纳人社会原型既无婚姻亦无家庭。

以上比较表明,继核心家庭之后,纳人的纯母系血缘支系构成第二类亲属和经济的基本单位。

在对家庭和纳人支系比较过程中,可以观察到在以往被认定为家庭制度的若干特征中,配偶间的性关系、其共同住宅和经济协作均属于婚姻制度的规范;由血亲性禁忌决定的性关系调节不是家庭所特有的现象,它亦存在于纳人的支系中。代与代

之间的传承可能出现危机成为家庭的忧虑，这对于纯母系血缘支系来说亦同理。就个人的社会身份的合法性来说，血统规则是决定性的因素，支系的名字与其他社会中的姓氏一样，也提供了一个参照系。但是其作用处于次要地位。因此，观测结果表明，在婚姻社会中，确实存在着一个婚姻制度，然而至今人类学、社会学或常人通常肯定的所谓“家庭制度”却根本不存在。

综上所述，与其他社会的亲属关系等于血亲关系加姻亲关系不同，纳人的亲属关系仅仅由血亲关系构成。笔者将第一种类型称为“二元亲属关系”，将后者命名为“一元亲属关系”。在科学的意义上讲，如果欲寻求亲属关系的基本结构，那么以上二类亲属关系模式才真正堪称基本结构。据迄今为止人类学已掌握的材料，只有这两类结构实际上存在，并且也只有它们逻辑上可能。

“婚姻”、“姻亲”、“集团联姻”、“家庭”……，这些社会文化人类学中的基本术语，不论其定义如何，似乎在纳人文化中都无对应现象。纳例以社会事实雄辩地证明，无论从逻辑的角度还是历史的角度出发，婚姻和家庭都不再能被视为人类社会的普泛现象。

被认为迄今存在的，以布朗和列维－斯特劳斯为最杰出代表的两种社会结构的基本理论正是建立在家庭成员之间的关系上。她们之间的分歧仅仅在于各自强调其中的一部分关系：竖的或横的关系。

布朗的理论倾向是：“亲属制度由之出发而建立起来的结构单位是‘基本家庭’（即核心家庭）。它由一个男人、其妻及他们的孩子组成，不论他们是否住在一起，……”“基本家庭的存在创造了三种特殊的社会关系，父母与孩子间的关系，父母相同的孩

子间的关系和作为同一些孩子的父母的夫与妻之间的关系。”[19]对于布朗来说："这样一来，以自然需要为基础而建立的基本家庭是坚实的核心，是整个社会组织的主体……"在由家庭创造并发展的三种关系中，"父或母与孩子的关系占据首位……""血统是基本材料……""因家庭类于织机上的经线，使社会这一织物得以形成。"[20]纳例中无家庭，这便抽去了该理论的全部基础。此外，与布朗的观点相反，似乎更应当说是婚姻关系创造了家庭。

至于列氏的理论，则认为通过联姻，制度化地交换妇女是亲属关系的中心点。她视"联姻构成的横向网络"为"动力线，为整个社会组织的基础，甚至是它繁殖出了全部社会组织。"[21]对此无婚姻的纳人社会同样构成反例，而且与该假说的基本论点相对立。列氏认定近亲性禁忌和两性劳动分工为婚姻之源后，进而断言，没有婚姻，任何社会都无法维系；没有家庭，任何社会、以至人类本身都无法生存。[22]显然，近亲性禁忌在纳人社会中不仅存在，而且格外突出，两性劳动分工亦然。但它们并没引出婚姻。纳人社会与人类其他民族一道，历经沧桑并存至今。而且运转得与她们同样地正常。

很明显，近亲性禁忌，在任何社会中直接禁止的都仅仅是性关系，而非婚姻。关于两性劳动分工，若如列氏所言，同时也是按性别禁止某些种劳动，那么怎样解释兄弟姐妹间的合作绝对必须解除，从而让他们分别与另一个异性的非血亲协作呢？是他们合作得不够好吗?!

如果说以上两种理论不能完全解释的其他社会还必须借助婚姻和家庭才能建立的话，纳人社会却完全没有这些需要，因此这一反例的存在惊人地反衬出这两种主要假说的局限性。它使

人类学已确定的一些知识相对化了。从此婚姻已不再表现为惟一可能的制度化的性生活模式。

在此有必要指出的是,在对纳人研究之前,以上两位作者的断言曾经是难于辩驳的。一个社会可能将多伴侣欲望奉为至高无上的准则,(几乎)是不可思议的。特别是,正如列氏声明的那样,如果我们考虑到"没有任何证据允许我们设想,当人类从动物状态脱颖而出时,她不具有一种就其基本准则而言,很少与后来她所实行的社会组织形式不同的社会组织。"[23]

至此,在亲属关系领域里,可以肯定的常数只有两个:社会血缘关系和社会血亲之间的性禁忌。二者之间的关联构成了对整个人类性行为的社会约束。笔者将它称为"社会血亲性排斥法则"。在此前提下,欲望原理导致了走访制和婚制的产生并且直接支配它们。一经认定欲望原理,婚姻家庭悖论便立即消失。在婚制社会中,因果链环的顺序不可能有别于:占有欲望——婚姻——家庭。此外,与至今人类学界一致相信的情况相反,保证人类的繁衍不是建立婚制的目的。只要交配在社会的一部分成员间是可能的,那么繁衍就可以毫无障碍地进行下去。

在人类认识自身的历史过程中，人类学家第一次碰到一个既无丈夫亦无父亲的社会。为数仅三万余的纳人，在民族集团如此众多的地球上竟与人类的大多数平分秋色，独占一席。这种社会结构甚至可能是人类仅存的一例。在走访制度与婚姻制度、以及纯母系血缘支系与家庭之间进行的对比，相对化了社会文化人类学在该领域确定的知识。这一相对性将为更好地把握亲属关系的原素，它们之间的关系，以及在该范围内人类的精神结构提供新的视角，并将促进对社会生活和人类行为的认识。

△代表男人

○代表女人

┌┐兄弟姐妹关系

| 代与代的关系

=婚姻关系

注 释:

* 作者为云南省社会科学院研究员，法国法兰西学院社会人类学研究所合作研究员。

〔1〕Lévi－Strauss C.,"La famille", in *Le regard éloigné* ,Paris,Plon,1983.

〔2〕同上，页71。

〔3〕同上，页75。

〔4〕同上，页88—90。

〔5〕同上，页91—92。

〔6〕Needham R., *Rethinking kinship and marriage*, London, New York, Tavistock Publications Limited, 1971. Schneider D. M., "What is kinship all about?", in *Kinship studies in the Morgan Centennial Year* , ed. P. Reining, 1972, 32—61.

〔7〕Dumont L., *Dravidien et Kariera : l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie* , La Haye－Paris, 1975. Fraçoise Héritier, *L'exersice de la parenté* , Paris, Gallimarid－le Seuil; 1981.

〔8〕Lévi－Strauss C., "Préface", in *Histoire de la famille* , Paris, Armand Colin, 1986.

〔9〕Leach E., *Social Anthropology* , New York, Oxford, Oxford University Press, 1982.

〔10〕Droit Roge－Po, "Un entretien avec Claude Lévi－Strauss", in *Le Monde* , 8 Octobre 1991.

〔11〕Cai Hua, *Discussion du système de parenté des Mo-so de Yongning* (*Yunnan*), Mémoire de maîtrise soutenu en septembre 1986 au département d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre. Cai Hua, "A Fatherless and Husbandless Society", *in GEO*, July 1994, Seoul, p.55—74.

〔12〕Leach E., *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, p.183—184.

〔13〕Rivière P.D., "Nouvelle considération sur le mariage", in *Parenté en question* (trad.fr.), Paris, Seuil, 1977, p.112—167.

〔14〕Lévie－Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1993, p.73.

〔15〕Murdock G.P., *Social Structure*, New York, the Free Press, 1949(trad.fr.) *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972, p.21.

〔16〕Googh K., "Origin of the Family", in A.R.Reiten(ed), *Toward an Anthropology of Women*, 1975, New York, London, Monthely Review Press, p.51—76.

〔17〕Murdock G.P.,同上书,页40。

〔18〕Lévi－Strauss C.,同上书,页74。

〔19〕Radcliffe－Brown A.R., *Structure et fonction dans la société primitive* (trad.fr.), Paris, Editions de Minuit, 1968, p.116.

〔20〕Lévi－Strauss C., "Préface", in *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 1986, p.9—10.

〔21〕Lévi－Strauss C.,同上书,页9—10。

〔22〕Lévi－Strauss C., *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p.79, 82, 84, 91—92.

〔23〕Lévi－Strauss C.,同上书,页83。

主要参考书目

Cai Hua, *Discussion du système de parenté Mo-so(Naxi)de Yongning (Yunnan)*, mémoire de maîtrise soutenu en septembre 1986 au département d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre.

Cai Hua, "A Fatherless and Harbandlers Society", in *GEO*, July 1994. Seoul. p.55—74.

Cai Hua, *Une sociétée sans père ni mari Les Na de Chine*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

Dumont L., *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, La Haye, Mouton, 1971.

Dumont L., Les mariages nayar comme faits indiens, in *L'Homme*, nl, Paris, p.11—36.

Burguiere A., Klapisch – Zuber C., Segalen M. et Zonabend F. (ed), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 1986.

Evans – Pritchard E.E., *Parenté et mariage chez les Nuer*, Paris, Payot, 1973.

Fox R., *Anthropologie de la parenté*, Paris, Gallimard, 1972.

Heritier F., *L'exercice de la parenté*, Paris, Ed du Seuil, 1981.

Heritier F., *les deux soeurs et leur mère*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1994.

Heritier – Auge F., "La famille", in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p.273—275.

Leach E.R., *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968.

Lévi – Strauss C., *Les sturctures élémentaires de la parenté*, Paris,

Mouton, 1967.

Lévi-Strauss C., The family, *in* H. L. Shapiro(ed), *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1956.

Lévi-Strauss C., *Anthropologie sturcturale, deux*, Paris, Plon, 1973.

Lévi-Strauss C., Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983.

Lévi-Strauss C., Préface, in *Histoire de la famille*, sous la diection de Andre Burguiere, Christian Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Francoise Zonabend, Paris, Armand Colin, 1986.

Murdock G.P., *De la structure sociale* (trad. fr.), Paris, Payot, 1972.

Needham R., *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

Radcliffe-Brown A.R., *Sturcture et fonction dans la société primitive*, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

Radcliffe-Brown A. R., "Introduction", in A. R., Radcliffe-Brown et M. Fortes(ed). *Systèmes familiaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953.

Scheider D. M. and Gough K., *Matrilineal Kinship*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1962.

Verdon M., *Contre la cultrue, Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*, Paris, Editions des Archives contemporaines, 1991.

Westermarck E., *The History of Human Marriage*, New York, Londres, Macmillan, 1971.

文化对立批判:论德里达及其影响

张隆溪

在当代西方文学和文化批判理论中,也许解构理论(deconstruction),尤其是差异(*différance*)这个术语,是最著名的。[1]对差异的强调成为普遍风气,无论讨论语言、文学、宗教、哲学、民俗或其他的文化形式,寻求差异似乎成为预定的目标,在未研究讨论之前就已悬为应当肯定和追求的价值。这或许正是后现代主义或后现代文化的特点,但正如史蒂芬·康纳所说,普遍强调差异恰好消除了差异:"据说后现代主义理论使人注意文化差异和多元的世界,但在为这差异和多元世界命名的同时,后现代主义理论恰好又使之封闭起来。"[2]问题是,从东方或中国文化的角度,或者说从文化比较研究的角度看来,西方当代理论对差异的强调有什么样的意义和影响呢?

一、黑格尔与东西文化的对立

黑格尔似乎是西方古典哲学传统最后的代表人物,因为他毕生致力于思辨哲学的形而上学,而在黑格尔之后,有影响的哲学家如尼采、海德格尔等,都以打破超验思辨的形而上学传统为

务。当代西方哲学中激烈批判传统的一派，更由尼采、海德格尔破除偶像的精神，发展到几乎全盘否定传统哲学思想的程度。法国哲学家雅克·德里达(Jacques Derrida)无疑是最能代表这种否定精神的思想家之一，他的解构理论和对逻各斯中心主义(logocentrism)的批判在西方，尤其在美国，产生了极大影响。在各种哲学流派彼此竞争演成的思想界喜剧中，解构主义者往往让人想起《浮士德》中靡非斯特菲勒斯(Mephistopheles)的自白："Ich bin der Geist, der stets verneint!"(我乃否定一切之精灵)。从黑格尔的辩证法到德里达的解构论，西方哲学确实可以说有了重大转折，可是就思维的发展而言，哲学传统历来以批判性思考为契机，后浪推前浪，在反思和批判中推出新的思想和理论体系。在这个意义上说来，哲学或思辨精神本身又颇似《奥塞罗》中亚果(Iago)的自白，所谓"nothing if not critical"(不批评就什么也不是)。以此观之，则德里达的解构不过是这种批判思考较新近的表现，而并非完全摆脱西方哲学思辨传统的所谓"断裂"。尽管杰姆逊把"断裂"视为从建筑、文艺到批判理论等后现代文化诸方面共同的时代特征，"断裂"却不是也不可能是绝对的。[3]在一篇讨论黑格尔哲学的论文里，汤姆·罗克莫就说，"德里达依海德格尔理论出发那条线对黑格尔所作的批判，不说含糊不清，也至少内在决定了是不明确的。"黑格尔哲学并不是本体意义上的形而上学，所以德里达用"在场的形而上学"(metaphysics of presence)批判黑格尔，几乎是无的放矢。这位论者还说，哲学上宣告与过去的传统断裂也不是什么新姿态，因为至少从笛卡尔以来，"宣告哲学的终结就已成为一种传统的主题，在许多作者的著述中以形形色色的方式不断出现。"[4]不过我在此关心的，并不是从西方哲学传统本身来看，德里达与黑格

尔可能有什么联系，而是从东西方文化比较研究的角度，看他们在涉及东西文化的异同时有怎样的看法，并进一步探讨这些看法在东西文化的对话和相互了解中，又会产生怎样的影响。

黑格尔哲学带有19世纪典型的欧洲中心论色彩。在《历史哲学》中，他对历史作了一番地缘的分析，用颇有文采的笔调写道：

> 世界的历史从东方走到西方，因为欧洲绝对是历史的终结，而亚洲是历史的开端。世界历史以东方为开端，尽管东方这个词完全是相对而言，因为地球虽是一个圆球，历史却并不是环绕它在转圈，相反，历史有一个固定的东方，即亚洲。外在的物质的太阳在这里升起，在西方落下，而在西方则升起自我意识的太阳，发放出更加灿烂的光辉。[5]

在黑格尔看来，亚洲和欧洲分别代表了物质和精神，而在这东西地理的分别之中，也就建立起了东西文化的分别和对立。作为一个唯理主义哲学家，黑格尔当然以精神高于物质，而在他看来，正如东方只有物质的太阳一样，东方也只有物质的、感性的认识，不可能达于精神的、抽象的认识，也就不可能有自我意识和哲学的思辨。易经八卦及阴阳观念，在黑格尔看来只是一种简单的数学抽象，而正如德里达所说："数，或凡是无须记录语音即可成立的符号，都绝对与黑格尔所理解的概念不合。说得准确些，甚至与概念恰恰相反。"[6]于是中国的阴阳象数与西方的哲学概念完全对立，这种文化的对立思想贯穿在黑格尔哲学体系的各方面，当然也在语言上表现出来，成为东西文化最有象征意味的差别。在黑格尔看来，德文和其他西方的拼音文字完全

记录说话的声音，也就是记录内在的语言，因而是合理的书写形式，但中文却没有发展到记录声音的程度，它"不像我们的文字那样表示个别的音，不是把口说的词语呈现在眼前，却用符号来代表观念本身。"[7]在《逻辑学》第二版序言里，黑格尔赞扬德语有"极丰富的逻辑表达方式，"甚至认为德语"有超出其他现代语言的许多长处；德语的某些词甚至有更为特出的一点，即具有不仅不同、而且相反的意义。"与此同时，他又宣称中国语言"被认为并未发展到这一阶段，或仅止于十分粗浅的程度。"[8]这就是说，在黑格尔眼里，中文这种非拼音符号是纯粹外在的书写形式，与内在的语言即由声音直接表现的思想完全隔绝，不能像西方拼音文字那样接近于作为内在语言的思想，以为这内在语言在口头所说的话中直接的表现。

如果东西文化之间要作任何比较，要有任何了解的可能，那就首先得回应黑格尔的挑战。我们如果接受黑格尔的看法，中文与西方拼音文字绝对不同，西方哲学中讨论的问题只存在于西方，那么任何跨越东西文化界限的比较和了解的尝试就都失去意义。正是在这个背景之上，我们可以明白何以钱锺书先生在《管锥编》开篇"论易之三名"，首先就力驳黑格尔"尝鄙薄吾国语文，以为不宜思辨"的谬误。[9]黑格尔举 *Aufhebung* 一字为最能体现辩证法精妙，因为此字（过去中文采用译音"奥伏赫变"，现在通译"扬弃"）含义为"保存"亦为"消除"，为"发生"亦为"终止"，乃"同一字而具相反意义"者。[10]然而同一字具相反二义，并非德文所独有。语言学家史蒂芬·乌尔曼就曾指出，"同名而具相悖二义"是""双义词中的特例，"如拉丁文 sacer 与法文 sacré 一字，就既有"神圣"又有"被诅咒"之义。[11]弗洛伊德评论卡尔·阿贝《论原始词语中的反义》一书，也注意到在埃及的象形

文字中，"我们可以找到许多双义词，其中一义与另一义刚好相反。"[12]钱钟书从"易一名而含三义"出发，说明同一字而含相反意义在中文里可以举出许多例证，而且总结出这种情形可分两类："一曰并行分训，……两义不同而亦不倍"，"二曰背出或歧出分训，……古人所谓'反训'，两义相违而亦相仇。"至于黑格尔，钱锺书说："其不知汉语，不必责也；无知而掉以轻心，发为高论，又老师巨子之常态惯技，无足怪也；然而遂使东西海之名理同者如南北海之马牛风，则不得不为承学之士惜之。"[13]所谓"东西海之名理同者"，即钱锺书《谈艺录》序所说"东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂。"[14]不同语言文化之间当然有各种差异，但这并不意味着在差异之外，人类各民族就没有任何共同之处，没有相互沟通和理解的可能。相信东西方文化"心理攸同"，也并不等于忽视文化之间必然存在的差异，而只是反对把文化截然对立，把文化差异夸大到极端，尤其反对像黑格尔那样，把东西文化截然对立的同时，为欧洲中心主义偏见提供理论的依据。

二、逻各斯中心主义批判

黑格尔以拼音文字为最佳书写形式，而德里达对此作出了尖锐的批判。在德里达看来，这种偏见不仅来自无孔不入的种族中心主义（ethnocentrism），而且是西方哲学传统历来的偏见，即他所谓"逻各斯中心主义：拼音文字的形而上学。"[15]希腊字逻各斯（logos）既是理性或思想，又是理性或思想在口头说出的话中的表现，也即声音与意义的统一。德里达所谓逻各斯中

心主义，就是指以口头语言优于书写文字、以拼音文字为活的声音之忠实记录这种偏见。德里达说，逻各斯中心主义将语言的真实意义视为“音与义在音素中达到的明确统一。相对于这种统一，书写文字就总是衍生的、偶然的、个别的、外在的，是能指的重复：即拼音书写的。如亚里士多德、卢梭和黑格尔所说，书写是‘符号的符号’。”[16]从这句话可以看出，德里达把黑格尔放在西方哲学的全部发展史中，认为逻各斯中心主义渗透了西方的思辨传统。事实上，德里达认为整个的西方哲学史，“不仅从柏拉图到黑格尔（甚至包括莱布尼兹），而且超出这些显而易见的界限，从苏格拉底之前诸家到海德格尔，一般都把真理之源归于逻各斯：真理的历史，真理之真理的历史，从来就是贬低书写文字，是在‘圆满的’口头语言之外压抑书写文字的历史。”[17]德里达所谓逻各斯中心主义或“形而上学的等级秩序”（metaphysical hierarchy），是以口头语言接近内在思维而高于书写文字这样一种观念，而他对这种等级秩序的批判和解构，毫无疑问打破了对拼音文字的迷信，有助于消除黑格尔那种贬低中国语文的欧洲中心主义偏见。

不过德里达虽然批判黑格尔所代表的逻各斯中心主义和语音中心主义，却并没有解构黑格尔哲学建造起来的东西文化的对立。德里达主要著作《论文字学》的英译者斯皮瓦克就在译者序里指出，虽然德里达一开始就把逻各斯中心主义与种族中心主义相提并论，但“几乎出于一种相反方向的种族中心主义，德里达坚持认为逻各斯中心主义是西方的特产。这种看法在他书中随处可见，无须举例。尽管第一部分约略提到西方的中国偏见，但德里达的书却始终没有认真研究和解构过东方。”[18]所谓“西方的中国偏见”，是指17世纪末和18世纪西

方某些思想家，尤其以莱布尼兹为代表，由于受在中国传教的耶稣会士影响，以为中国文字完全不受不同发音的口头语言限制，可以成为建立人类普遍语言和普遍符号的模式。德里达批评了莱布尼兹这种偏见，认为那只是“一种欧洲人的幻觉”，而且这幻觉“与其说来自无知，毋宁说来自误解。尽管当时对中国文字所知有限，也已有一些确切认识，但是却并没有妨碍这种幻觉的产生。”[19]由此看来，对于在东方的中国去寻求西方文化的对立面和另一种选择，对于像莱布尼兹那样把中国的非拼音文字浪漫化、理想化，德里达似乎有十分清醒的认识。

然而德里达自己在稍后论及东方语言文字时，不仅“没有认真研究和解构”东方，而且把东方、尤其是中国的书写文字，视为解构西方逻各斯中心主义的武器和工具。他指出以非拼音符号为主的中文字也包括一些语音成分，但在结构上却是以表意而非以语音为主，他于是得出结论，说这“就是在全部逻各斯中心主义之外发展出来的一种强大文明的证明。”[20]不仅如此，当他在西方文化内部去寻找对逻各斯中心主义的突破时，他找到的恰好又是费诺罗萨（Ernest Fenollosa）和庞德（Ezra Pound）基于对中文的误读而建立的意象派诗学理论。他说：“这就是费诺罗萨著作的意义所在，他对庞德及其诗学的影响是众所周知的，这样一种彻底以图像为基本的诗学，和马拉美的诗学一起，是最牢固的西方传统中第一次的突破。庞德迷醉于中文的表意文字，其历史的意义也就在此。”[21]莱布尼兹对中文的误解，德里达明确认定只是“欧洲人的幻觉”，可是费诺罗萨和庞德对中文的误解，又何尝不是“欧洲人的幻觉”呢？以误解中文为基础的意象派诗学，何以就成为“最牢固的西方传统中第一次的突破”呢？

德里达说："费诺罗萨使我们注意到，中国诗基本上就是一个文字。"[22]这当然来自费诺罗萨论中国文字那本小册子，即认为中文字是"自然行动速记式的图画"。[23]费诺罗萨认为，用这种表意文字写的中国诗尽量发挥汉字的图画性能，每一行都是一连串的图画或意象，而这就是庞德意象派诗学的基础。庞德对汉字的图画性质的确很入迷，就把汉字一个个拆开，发掘其中的意象。例如《论语》开头孔子那句有名的话："学而时习之，不亦说乎？"庞德把"習"分解为"白"、"羽"两个字，颇有诗意地译成"Study with the seasons winging past, is not this pleasant?"〔再译回中文则是："随着四季扇动着翅膀飞去而学习，这不是很愉快吗？"〕然而原文里学习两字连用，习是温故，学是知新，跟白色的羽毛毫无关系。所以汉学家乔治·肯尼迪讥诮地说："学习两字重复强调的意思是，只有常识而不去实践中温习是不会有什么成果的。庞德为了有四季扇动着翅膀飞去这样一种田园诗，便牺牲了这个相当重要的训诫。这无疑是好的诗，但也无疑是坏的翻译。庞德有实践，可是却没有学识。他作为诗人值得人称道，作为译者则并不可取。"[24]乔治·斯泰纳在专门讨论语言和翻译的一本书里也说，庞德的《中华集》（*Cathay*）有那样的魅力，是因为他正好迎合了西方人眼里所想见的中国之形象。他的诗之所以成功，"并非他或他的读者们知道得那么多，而恰恰是他和他们都一样知道得那么少。"[25]就中文的理解而言，费诺罗萨和庞德把汉字视为超越语音的速记式图画，当然是一种误解，因为中国诗并非如费诺罗萨设想的那样是一连串用眼睛看的意象和图画，而首先是口头吟咏、讲究韵律的歌谣。但正如拉兹洛·格芬所说，费诺罗萨和庞德对中文字这一误解，"也许是英国文

学中最具成果的误解。"[26]庞德误读汉字产生出来的一套诗学理论，在现代诗中有很大影响，我并不想否认这种误解带来的成果，更无意指责费诺罗萨和庞德汉语知识的肤浅。但在此我要指出的是，无论费诺罗萨或庞德都并没有摆脱德里达批评莱布尼兹时所谓“西方的中国偏见”，他们对中文的误读不仅出于他们的一知半解，也更由于他们将自己的意愿投射到中国的语言文字上，到异国文化中去猎取新奇，为突破自家传统寻找帮手和模式。德里达依据费诺罗萨和庞德对中文的误读来批判西方拼音文字的语音中心主义，宣称中国文字“就是在全部逻各斯中心主义之外发展出来的一种强大文明的证明”，也就缺乏任何说服力。

三、道与逻各斯

如果我们从中国文化本身来看德里达所谓逻各斯中心主义，就可以发现他所批判那种从内在思想到口头语言再到书面文字的“形而上学的等级秩序”，绝不仅是西方哲学传统所独有。叔本华曾引西塞罗的话，说明希腊文逻各斯兼理性（*ratio*）与言语（*oratio*）二义。[27]乌尔曼也说逻各斯一词多义，对哲学思维颇有影响，而它“主要有二义，其一相当于拉丁文 *oratio*，即‘言语或内在思想赖以表达者’，其二相当于拉丁文 *ratio*，即‘内在思想’本身。"[28]伽达默则说逻各斯往往译为理性或思想，但其本义实为语言，所以“人是理性的动物”这句话，其实是“人是有语言的动物。"[29]值得注意的是，汉语里的“道”字也恰好兼道理与说话二义。《老子》首

章“道可道，非常道。名可名，非常名。”钱锺书就评论说：“第一、三两‘道’字为道理之‘道’，第二‘道’字为道白之‘道’，如《诗·墙有茨》‘不可道也’之‘道’，即文字语言。古希腊文‘道’（logos）兼‘理’（ratio）与‘言’（oratio）两义，可以相参，近世且有谓‘人乃具理性之动物’本意为‘人乃能言语之动物’。”[30]此处不仅“道”字类似逻各斯兼有理与言二义，而且老子以至理常道超脱语言而不可以言语道出，著书五千言其实都不能表达他的真意，就更与德里达所谓逻各斯中心主义的等级秩序若合符节。魏源《老子本义》在评论老子这句话时，把这一点讲得很清楚：“道固未可以言语显而命迹求者也。及迫关尹之请，不得已著书，故郑重于发言之首，曰道至难言也。使可拟议而指名，则有一定之义，而非无往不在之真常矣。”[31]《庄子·知北游》也说：“道不可闻，闻而非也。道不可见，见而非也。道不可言，言而非也。”[32]《周易》系辞上有“书不尽言，言不尽意”的话。[33]这句话表达的正是意、言、书三者之间的等级秩序，亦即内在思想、口头语言、书面文字之间的等级关系，在中国传统里，可以说这最接近于德里达所谓“形而上学的等级秩序”。说“书”比“言”离“意”更远，正是像德里达所批判的西方逻各斯中心主义那样，把书写文字视为“符号的符号”，因而在达意方面最为局限。

在中国文化传统里，怀疑语言能充分达意，尤其贬低书写文字的功能，实在屡见不鲜。《庄子·天道》篇轮扁与桓公的一段对话，就是一个好例子。桓公正在读书，轮扁问他“所读者何言？”桓公答道：“圣人之言也。”轮扁又问：“圣人在乎？”公曰：“已死矣。”于是轮扁说：“然则公之所读者，古人之糟魄已夫！”[34]显然庄子是个语言应用上的怀疑论者，《外物》篇结尾有一段著名的

话:“筌者所以在鱼,得鱼而忘筌。蹄者所以在兔,得兔而忘蹄。言者所以在意,得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉?”[35]庄子认为只有能忘记他所说的话的人,才值得去跟他说话。这个思想对后来道家有影响,对佛教禅宗所谓“不立文字,教外别传”的主张也有影响。然而对语言局限的认识,却并不仅止于道、释两家,据《论语·阳货》记载,孔子也曾对他的弟子说“予欲无言。”子贡反问道:“子如无言,则小子何述焉?”孔子答道:“天何言哉? 四时行焉,百物生焉,天何言哉?”[36]这说明孔子也认为,无须借助语言而达到传道授业的目的,应当是最理想的,不过他明白这不大可能做得到,于是注重实际的孔子并不对语言过分期待,也就不大抱怨语言的局限,主张“辞达而已矣”。[37]从得意忘言的主张到意在言外的观念,在中国文化中,尤其在文艺批评的传统中,从对语言局限性的认识发展到对语言含蓄性的强调和欣赏,可以说有相当丰富的内容,其中有许多地方可以而且值得与西方文化和批评传统中相近或相类之处作比较研究。[38]

当然,汉字虽含有表音的成分,但就整个文字系统的构成而言,中文的书写与西方拼音文字确实有很大差别,因此贬低文字那种形而上学的等级秩序的偏见,在中国或许就没有像在西方那样稳固。庄子在怀疑语言达意能力的同时,又大量使用最具文采的语言,自谓“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不傥。”[39]惠子指出他的矛盾说:“子言无用。”他就回答说:“知无用而始可与言用矣。”[40]庄子对用与无用的辩证理解,最可以体现对世间万物灵活应对的态度,这对于超脱形而上学等级秩序的偏见,纠正把言、意僵化对立的死板看法,也最能给我们启迪,为我们指引道路。

四、文化之间的异与同

德里达对西方哲学传统里逻各斯中心主义和语音中心主义的批判，确实有助于打破狭隘的欧洲中心主义偏见，这正是他的解构论在当代的激进意义。然而与黑格尔比较起来，德里达对中文书写文字的看法并没有什么改变。黑格尔认为中文是非拼音的，缺乏逻辑性而不宜于哲学的思辨；德里达则认为正由于同样的原因，中文的书写文字证明在逻各斯中心主义之外，可以有完全不同于西方的另一种文明，而且可以为突破西方传统提供新的范例。德里达欣赏费诺罗萨和庞德，原因就在于此。其实他未必不知道费诺罗萨和庞德并不是汉学权威，并不能为理解中国语言和文化提供最可靠的知识。换言之，黑格尔和德里达虽然极不相同，但他们对中国语言文字的看法却并无二致，惟一区别只是黑格尔站在西方传统之内，挟欧洲中心论的偏见而贬低中文，而德里达则由批判西方的欧洲中心论，从西方传统内部批判西方传统而抬高中文。两者一褒一贬，态度固然相反，但对中文本身的认识则又殊途同归，基本一致，即都把中国的语言文化与西方的语言文化绝对对立起来，以为二者代表了不同的传统、不同的思维方式。

正如钱锺书先生在《管锥编》一开始就批驳黑格尔的无知和偏见一样，为了消除把东西文化机械对立的观念，我们也不能不对德里达的理论提出不同看法。人类各民族文化本来就既有相同之处，也有不同程度的差别。脱离具体讨论的环境，抽象地问我们在比较研究中应当强调同还是强调异，可以说是一个毫无

意义的问题。要对不同文化有比较全面而接近真实的理解，就既要看到同中之异，也要看到异中之同。不过我们也须注意，从黑格尔到德里达，甚至从更早时期以来，在西方可以说就有一个相当深厚的传统观念，即把东方和中国视为西方文化的对立面，视为西方的他者。在德里达的解构论具有很大影响的当前，对差异的强调更形成一种普遍的文化氛围，成为许多人讨论问题的前提，甚至是预设的结论。差异成为文化相对主义的旗号，在文化研究中成为多数人尊从的理论范式(paradigm)，对西方学者影响极大。[41]

一个很能说明问题的例子，是已故的刘若愚先生有关中国语言文字论述的变化。60年代初，他曾用英文写过一本介绍中国诗的小书，一开头就批评费诺罗萨，说他那本分解汉字的书完全引人走入歧途，是极大的"谬误"。[42]可是到80年代末，在他最后的一本英文著作里，刘若愚却完全改变了看法，转过来称赞费诺罗萨和庞德，说他们"直觉地意识到，中国文字提供了不同于西方逻各斯中心主义的另一种选择。"他当然知道自己有一个一百八十度的大转弯，但却坚持说他这一看法与他早期的观点"并不矛盾"，只是反映了"由于环境的改变而强调之点有所不同。"[43]所谓"环境的改变"，显然是指在德里达的理论影响之下美国大学里学术氛围的变化。刘若愚先生专门研究中国语言和古典文学，对于美国汉学研究曾作出不少贡献，他当然知道就中文的理解而言，费诺罗萨和庞德顶多是一知半解，他们把汉字视为意象和图画，也完全出于误读和一厢情愿的幻想。可是由于德里达及其解构理论在美国大学的文学研究领域影响极大，在这种环境里，就是刘若愚先生也感到不能不推翻自己过去经过认真研究得出的看法，顺着德里达去赞扬费诺罗萨和庞德，并为

中国文字争取一种殊荣，即为西方人“提供不同于西方逻各斯中心主义的另一种选择”。可是把中国文字视为西方逻各斯中心主义之外的另一选择，不过是从西方的角度来判断中文的价值，是把中国文化视为西方的他者。这与黑格尔式的东西文化对立观念，除了在态度上不同之外，在实质上又有什么区别呢？

就西方当代的情形而言，一方面固然有宣扬保存文化差异的多元文化主义，另一方面也有宣称在冷战后，文化冲突将是未来世界最大危险的危言耸听的论调。这就可以使我们意识到，对差异的强调本身并不一定带来文化上更为宽容的态度。事实上，种族主义、狭隘民族主义等排他性的思想主张，也从来是以差异为起点的。在这种情形下，努力消除文化对立的偏见，认识不同文化、尤其是东西方不同文化可能有共同性，有可以互相沟通的观念价值，就更有特别的、也许不仅止于学术的意义。意识到这一点，当然不是消除一切差异，不是说黑格尔和德里达没有区别。但在差异得到过分强调、成为文化研究范式的时候，指出东西文化之间相通之处，力求得到跨越文化界限的理解和认识，我认为是一种负责任的态度，是值得我们去努力追求的目标。

注　释：

〔1〕关于这个术语，可参见 Jacques Derrida, "Différance," in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 1—27。

〔2〕Steven Conner , *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 9.

〔3〕Fredric Jameson, *Postmodernism or , the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), p. 26et passim.

〔4〕 Tom Rockmore, "Hegel's Metaphysics, or the Categorial Approach to Knowledge of Experience," in H. Tristram Engelhardt, Jr. and Terry Pinkard (eds.), *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), pp.52, 53.

〔5〕Georg W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York; Willey, 1944), pp.103—104.

〔6〕Jacques Derrida, "The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology," in *Margins of Philosophy*, p.105.

〔7〕Hegel, *The Philosophy of History*, p.135.

〔8〕G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Miller (New York: Humanities Press, 1976), p.32.

〔9〕钱锺书,《管锥编》第二版(北京:中华书局,1986),1 页。

〔10〕Hegel *Science of Logic*, p.107.

〔11〕 Stephen Ullman, Principles of Semantics (Oxford: Basil Blackwell, 1963), p.120.

〔12〕Sigmund Freud, "The Antithetical Sense of Primal Words," trans. M.N. Searl, in *Collected Papers*, 5 vols. (New York: Basic Books, 1959), 4:185.

〔13〕钱锺书,《管锥编》,1—2 页。

〔14〕钱锺书,《谈艺录》补订本(北京:中华书局,1986),1 页。

〔15〕Jacques Derrida. *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p,3.

〔16〕同上,29 页。

〔17〕同上,3 页。

〔18〕Gayatri Chakravorty Spivak, Translator's Preface, 同上, lxxxii 页。

〔19〕Derrida, *Of Grammatology*, p.80.

〔20〕同上，90 页。

〔21〕同上，92 页。

〔22〕同上，334 页，注 44。

〔23〕Ernest Fenollosa, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, ed. Ezra Pound (San Francisco: City Lights Books, 1969), p. 8.

〔24〕George A. Kennedy, "Fenollosa, Pound, and the Chinese Character," *Selected Works of George A. Kennedy*, ed, Tien-yi Li (New Haven: Yale University Press, 1964), p. 462.

〔25〕George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 359.

〔26〕Laszlo Géfin, *Ideogram: History of a Poetic Method* (Austin: University of Texas Press, 1982), p. 31.

〔27〕Arthur Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, trans. E. F. J. Payne (La Salle, Ill.; Open Court, 1974), pp. 163—164.

〔28〕Stephen Ullman, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning* (New York: Barnes & Noble, 1964), p. 173.

〔29〕Hans-Georg Gadamer, "Man and Language," in *Philosophical Hermeneutics*, ed. and trans. David. E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1977), pp. 59, 60.

〔30〕钱锺书，《管锥编》，408 页。

〔31〕魏源，《老子本义》，《诸子集成》第三册（北京：中华书局，1954），1 页。

〔32〕郭庆藩，《庄子集释》，《诸子集成》第三册，330 页。

〔33〕《周易正义》，阮元《十三经注疏》上册（北京：中华书局，1980），82 页。

〔34〕郭庆藩，《庄子集释》，217 页。

〔35〕同上，407 页。

〔36〕刘宝楠,《论语正义》,《诸子集成》第一册(北京:中华书局,1954),379 页。

〔37〕同上,《卫灵公》篇,349 页。

〔38〕对此较详尽的讨论,可参见拙著 *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West* (Duke University Press, 1992)。此书已有韩文译文(1997)和中译本(《道与逻各斯》,冯川译,成都:四川人民出版社,1998)。

〔39〕郭庆藩,《庄子集释》,《天下》篇,474 页。

〔40〕同上,《外物》篇,403 页。

〔41〕参见 David D. Buck, "Editor's Introduction to Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies," *The Journal of Asian Studies* 50(Feb. 1991):29—34.

〔42〕James J. Y. Liu, *The Art of Chinese Poetry* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p.3.

〔43〕James J. Y. Liu, *Language - Paradox - Poetics: A Chinese Perspective*, ed. Richard John Lynn (Princeton: Princeton University Press, 1988)p.20.

编者手记

“三联·哈佛燕京学术系列”第一辑，经由十多位同道勤奋工作，从北美、欧洲、新加坡、中国内地及香港等地采访、征稿，终于辑成现在的规模，并以“公共理性与现代学术”为题，呈现给读者。我们期待读者的批评与回应。

最近十年来，对自由主义学说的反思是国际学术界最主要的论域之一。我们注意到近年来国内学界也开始了对自由主义的研究和争论。

自由主义是启蒙运动以来，集价值观念、思想方式、社会组织、宪政法治、市场原则、分配制度为一体的西方最重要的意识形态论说，围绕这一中心形成了哲学、政治学、伦理学、法学、经济学等学科方面的各种自由主义理论。然而，所有这些论说既是现实的，也是历史的。在现实上存在自由主义内部的各种派别，海耶克、诺齐克和罗尔斯之间就有相当不同。即使对自由主义持批评态度的麦金太尔、桑代尔、泰勒又何尝不是在自由主义的某些原则上发展了自由主义的某一部分呢？同样，不只是存在着从洛克、卢梭、康德到罗尔斯这条历史线索上的自由主义原则的修正、调整、补充，即使在当今，自由主义也在经受现实和理论的挑战而不断反思、充实。因此，用一些简单的术语来指证自由主义为何物是有风险的。我们选择了“自由主义论说”做一专

辑是试图在各个层面上了解自由主义问题，不只应当倾听自许为自由主义者的声音，同样也需要重视反自由主义者们所揭示的自由主义问题。

哈佛大学的罗尔斯教授仍然是当今美国最有影响的自由主义大师。为了使他的论说对中国问题更具针对性，我们曾反复多次精心地拟定对罗尔斯的访问提纲，他也欣然应允接受我们的专访。不幸的是，就在专访的前夕，罗尔斯意外摔倒，而且至少仍有间断性昏眩，专访计划被迫中止。我们曾考虑另访德里本教授，他相当深入地参与了罗尔斯《正义论》和《政治自由主义》的研究和写作，是罗尔斯的密友，并且长期开授关于罗尔斯理论的课程。但由于他罹患癌症，访问也只能取消了。为了弥补他们未能与中国学者沟通的损失，两位教授建议并同意我们发表罗尔斯的“公共理性观念再探”。该文的英文原作发表于1997年，是罗尔斯近年的新作。德雷本教授在给我们的信函中指出：“这是罗尔斯最基础和最重要的作品”；并且，他将把未发表的对罗尔斯这一作品的阐述和评论文章交由我们首先用中文发表，我们将在“三联·哈佛燕京学术系列”的第二辑刊出这篇文章。相信这将有助于更好地理解罗尔斯的理论。我们对罗尔斯和德雷本教授对本集刊的支持表示衷心的感谢，并且感谢白彤东先生在整个过程中所作的大量工作。我们还要感谢时和兴教授为翻译罗尔斯的“公共理性观念再探”所付出的艰苦劳动。他在翻译这一文本时的投入是惊人的，正由于他的一丝不苟，我们才有现在这个精确的、忠实于原作的中文译本。

在对自由主义的思考中，人们往往比较集中于美国学术界的理论成就，而忽视法国学界的研究。法国作为自由主义的重要的发源地，有深厚的自由主义资源。近年来，杜兰教授的相关

研究引起了国际学术界的重视，我们特邀陈彦先生专访了杜兰教授，希望他的见解能丰富我们的了解。

列奥·斯特劳斯学派在美国被公认为保守的右派，他们对自由主义所持的批评立场更具古典主义的特色。在这个意义上，字面的"右派"是一个容易误导的词。古典主义的立场并不意味着僵化和恪守古代经典教条。相反，从古代理想中转化出来的精神资源对自由主义当下的困境可能更具启发性。我们在本刊专访了两位这一学派的思想家。一是哈佛大学的曼斯费尔德教授，他的论说集中在如何处理精英与大众、民主与自由这些重要的基础问题上；另一位是波士顿大学的罗森教授，他从柏拉图的经典阐释中引申出来的对自由主义的理性原则的检讨和坚持高于大众水准的道德精神的要求，会是有启发的别开生面的一说。

崔之元撰写了介绍安格尔超级自由主义一文。他告诉我们，该文的全部写作过程均在安格尔的指点之下，因此，他准确地反映了安格尔的观点应无疑问。在哈佛，安格尔的学说被普遍认为体现了左派倾向。他是坚持既批评自由主义又发展自由主义的另一种声音。"变革自由主义的传统制度体系来实现自由主义的最高原则"是所谓超级自由主义的目标，这一企图把马克思主义、民主主义、自由主义重新综合发展的制度理论具有相当大的挑战性。我们要特别感谢夏俊霞小姐所作的翻译工作。

普林斯顿大学的维罗里教授最近发表了《关于爱国》一书，在美国和欧洲学术界引起强烈反响。他在研究欧洲传统的共和主义思潮中发现热爱祖国和热爱自由之间的紧密联系，而这种以渴望自由为中心的爱国主义又是现代化的强大动力。这一鲜明的标志区别了共和主义传统的爱国主义与通常的民族主义思潮。本集刊专访了维罗里教授，他不仅接受了我们的专访，还特

意把他尚未发表的"共和派的爱国主义"一文交由本集刊首先刊载。此外,本刊特邀正在普林斯顿的商戈令先生撰写了《关于爱国》的书评。对于中国的现代转型和长远发展而言,开启民族主义、爱国主义与自由主义、与现代化的关系的研究应是非常重要的课题。因此,我们不仅发表维罗里的上述文章,还组织了曾就读普林斯顿大学、现在新加坡国立中文大学的郑永年教授的专稿《中国民族和自由主义研究》。

本辑同时刊有中国学者的关于自由主义争鸣的文章。我们期望有更多的不同意见参与关于自由主义的争论,由于时间的关系本辑不能如愿了。但我们希望有关的专家学者能将文稿交由本集刊发表,以促进和深入关于自由主义的争论。本集刊主张建设性的以正面叙述为主的学术论辩和批评,反对那种为意气导引的为批评而批评的论辩。

除自由主义论说之外,向国内学界呈现中国海外学子的学术成就也是我们的心愿。近年来,国内外的学术交流日益增多,但海外華華学子斐人的学术成就在国内的介绍却不通畅,甚至远不如对外国学者的一般作品的介绍。偶尔,还会有不切实情的苛评,这对中国学术走向世界是非常不利的。

蔡华先生的大作《既无父亲又无丈夫的社会——中国纳人》在法国经由最负盛名的大学出版社出版后,在国际人类学界引起重大反响。法国《世界报》、《解放报》、《人类》杂志,英国《卫报周刊》等诸多报刊纷纷发表长篇书评文章,甚至法国政府部门都致函蔡华感谢他的专著用法文首先出版是法国文化的荣幸。人类学界的当今泰斗,列维-斯特劳斯和英国的罗得瑞·尼得海姆盛赞蔡华的大作对当今人类学发展的贡献。我们特约正在牛津大学客座研究的蔡华先生撰写专文介绍他的主要贡献,并感谢

蔡华先生在百忙之中给予的特别支持。

张隆溪先生是海外学子中对文学批评理论研究最有成就的学者，他应我们之邀送来新作，对当今"显学"德里达的理论开展批评。哈佛的本杰明·史华兹教授对张隆溪的论说极为推荐并有很高的评价。他认为在张和德里达之间，张是对的。我们相信张隆溪先生为多元文化开生存空间的努力会得到更多人的认同。

我们第二辑的专题拟定为"儒家与自由主义"，我们将发表狄百瑞教授、杜维明教授等关于中国传统和儒家文化与自由主义关系的专论。希望国内学者不吝赐稿。

我们生活在一个更趋开放更加多元的时代，这一潮流已经无可阻挡。以单一文化资源试图去解决人类生存所遇的诸种困难是绝对不可能了，以开放的心怀，会通各种文化智慧，创造性的面向未来，承前启后，继往开来，这是本集刊同仁的使命。创造文明对话的风尚，架设中外会通的桥梁，融贯古今之智慧，以开辟中国文化与人类文化的新生面，这是我们所力求的。我们期望通过细水长流的累积，终能造成百川汇海之气象，希望有志于此的同道，一起参与"三联·哈佛燕京学术系列"的工作。

1999 年 4 月

[Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ]
书名＝三联哈佛燕京学术系列第一集　　公共理性与现代学术
作者＝
页数＝３１３
ＳＳ号＝１０２２８９６５
出版日期＝